ذكاء المشاعر

تأليف د. مصطفى أبو سعد

كتاب المسامرة

للكمال بن أبي شريف بشرح المسايرة للعلامة

الكمال بن الهمام في علم الكلام

رحمهم الله

و

وعلى المسايرة أيضا حاشية للشيخ زين الدين قاسم المتنى وضعناها في

صلب الصحيفة عقب المسامرة مفصولا بينهما بجدول

وجعلنا التعقيبية للكتاب الاول

(تنبيـــــه)

كل من أراد هذا الكتاب من خارج القطر فليخابر الشيخ فرج الله زكى

الكردى بالجامع الازهر الشريف بمصر

ومحل بيعه بمصر عند شركة الله أفندى بجوار أبو خانة اسكولاب بالموسكى

(حقوق الطبع محفوظة للملتزم)

Klodfarer Cad. Binbirdirek
My. Sok. 5/1 Türbe İst. Tel. : 28 06 03

كتاب المسامرة

للكمال بن أبي شريف بشرح المسايرة للعلامة

الكمال بن الهمام في علم الكلام

رحمهم الله

و

وعلى المسايرة أيضا حاشية للشيخ زين الدين قاسم المتنى وضعناها في

صلب الصحيفة عقب المسامرة مفصولا بينهما بجدول

وجعلنا التعقيبية للكتاب الاول

(تنبيه)

كل من أراد هذا الكتاب من خارج القطر فليخابر الشيخ فرج الله زكى

الكردى بالجامع الازهر الشريف بمصر

ومحل بيعه بمصر عند شكر الله أفندى بجوار أبو خانة اسكولاب بالموسكى

(حقوق الطبع محفوظة للناشر)

Klodfarer Cad. Binbirdirek
My. Sok. 5/1 Türbe İst. Tel. : 28 08 03

Çağrı Yayınları.....: 17
Arapça Temel eserler : 2

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين • والصلاة والسلام على خير خلقه محمد واله وصحبه اجمعين •

وبعد • فهذه مجموعة جمعت فيها ثلاثة كتب :

الاول كتاب " المسايرة فى العقائد المنجية فى الاخرة ، تاليف كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد المعروف بابن الهمام ، السيواسى ثم الاسكندرى ، المتوفى سنة ٨٦١ هـ/ ١٤٥٧ م •

كان رحمه الله امام الحنفية فى عصره ، عارفا باصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه والحساب واللغة والموسيقى والمنطق • اصله من سيواس ، ولد بالاسكندرية ، ونبغ فى القاهرة • واقام بحلب مدة ، وجاور بالحرمين ، ثم كان شيخ الشيوخ بالخانقاه الشيخونية بمصر •

من كتبه " فتح القدير " فى شرح الهداية ثمانى مجلدات (مع تكملته) فى فقه الحنفية ، وهو شرح مشهور متداول بين ايادى العلماء ، و " التحرير " فى اصول الفقه ، و " زاد

Istanbul 1979 / 1400

الفقير " مختصر في فقه الحنفية ٠

وكتابه هذا ، اعني " المسايرة " ، كتاب جليل القدر في علم الكلام ، الفه ، كما نقول في مقدمته ، كتابا مستقلا في علم الكلام و بالغ في توضيحه و تسهيله ٠ الا انه يسايره و يشابه في تراجمه كتاب الامام الغزالي رحمه الله المسمى بـ " الرسالة القدسية " التي الفها الامام لاهل القدس اولا ، ثم ادخلها بين فصول " كتاب قواعد العقائد " مفتتح " احياء علوم الدين " ٠ و مما يجب ذكره هنا ، ان كتاب ابن الهمام اعم نفعا و اجل قدرا من كتاب الامام الغزالي ، لان " المسايرة " تحتوى ما في " الرسالة القدسية " من الفوائد و تبين العقائد الاسلامية على مذهب الامام ابي حنيفة و الامام ابي منصور الماتريدي رحمهما الله ٠

الثاني شرح المسايرة ، تاليف زين الدين قاسم بن قطلو بغا ، المتوفى سنة ٨٧٩ هـ/ ١٤٤٧ م ٠ كان رحمه الله عالما بفقه الحنفية ، مؤرخا ، باحثا ، علامة ٠ له مؤلفات كثيرة في التاريخ و التراجم و اللغة و الفقه ، و الاصول و علوم القران ، و شرحه هذا شرح بالقول ، غزير النفع ، كثير الفوائد ، يوضح مهمات المسائل التوحيدية على مذهب السلفية و الحنفية ٠

الثالث كتاب " المسامرة بشرح المسايرة " ، تالف كمال الدين محمد بن محمد بن ابي بكر المعروف بابن ابي شريف المتوفى سنة ٩٠٦ هـ/ ١٥٠١ م ٠ كان رحمه الله عالما بالاصول و الفروع ، فقيها على مذهب الشافعية ٠ له تصانيف في العقائد و الفقه ٠ و شرحه هذا شرح جليل جميل ، مصوغ في قالب تقترب تناوله ، و تسهل على الطالبين تفاهمه ٠

هذا ، و ارجو من الله تعالى ان يعمم نفع هذه الكتب القيمة و يوفقنا الى ما هو خير عنده ، و هو ولي التوفيق ٠

الناشر

فهرست كتاب السايرة مع شرحه السامرة

الموضوع	الصفحة
فاتحة الكتاب	٨٤
المقدمة (تعريف الفن و موضوعه)	٩
الركن الاول	
الاصل الاول العلم بوجوده تعالى	١٥
الاصل الثانى انه تعالى قديم	٢١
الاصل الثالث ان الله تعالى ابدى	٢٣
الاصل الرابع انه تعالى ليس بجوهر	٢٤
الاصل الخامس انه تعالى ليس بجسم	٢٥
الاصل السادس انه تعالى ليس عرضا	٢٨
الاصل السابع انه تعالى ليس مختصا بجهة	٢٩
الاصل الثامن انه تعالى استوى على العرش	٣٠
الاصل التاسع انه تعالى مرئى بالابصار	٣٦

الاصل العاشر العلم بانه تعالى واحد لا شريك له ٤٢

الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى

القدرة و العلم ٥٨
الحياة ٦٢
الارادة ٦٣
السمع و البصر ٦٥
الكلام ٦٩

الركن الثالث العلم بافعال الله تعالى

مسئلة التكوين ٨٤
الاصل الاول العلم بانه تعالى لا خالق سواه ٩١
الاصل الثانى كسب العبد و قدرته ١٠٠
الاصل الثالث ان فعل العبد بمشيئة الله تعالى ١١٩
الاصل الرابع فى بيان انه لا يجب على الله فعل شىء ١٣٩
الاصل الخامس فى الحسن و القبح ١٥١
الاصل السادس ان لله تعالى الام الخلق و تعذيبهم ١٧١
...
الاصل التاسع فى بعثة الانبياء ١٨٧

الاصل العاشر فى اثبات نبوة نبينا محمد ص ٢٠٢

الركن الرابع فى السمعيات

الاصل الاول فى الحشر و النشر ٢١٢
الاصل الثانى و الثالث سؤال منكر و نكير ٢٢٧
الاصل الرابع الميزان ٢٣٧
و من السمعيات الكوثر ٢٤٠
الاصل الخامس الصراط ٢٤٤
الاصل السادس الجنة و النار مخلوقتان الان ٢٤٧
الاصل السابع فى الامامة ٢٥٣
الاصل الثامن فضل الصحابة الاربعة ٢٦٧
الاصل التاسع شرط الامامة بعد الاسلام خمسة ٢٧٣
الاصل العاشر لو تعذر وجود العلم و العدالة ٢٨٣

الخاتمة فى بحث الايمان

النظر الاول فى مفهوم الايمان لغة و شرعا ٢٨٥
النظر الثانى فى متعلقه و هو ما جاء به محمد ص ٣١٤
النظر الثالث فى حكم الايمان ، و فيه مسائل ٣٢٥
المسئلة الاولى فى قبوله الزيادة و النقص ٣٢٥
المسئلة الثانية فى وصف الايمان بانه مخلوق ٣٣٢

المسئلة الثالثة فى الاستثناء فى الايمان ٣٣٨
المسئلة الرابعة فى بيان ان الايمان باق مع النوم ٣٤١
ايضاح عقيدة اهل السنة ٣٤٤

كتاب المسامرة

لكمال بن أبى شريف بشرح المسايرة للعلامة
الكمال بن الهمام فى علم الكلام
رحمهم الله
و
وعلى المسايرة أيضا حاشية للشيخ زين الدين قاسم الحنفى وضعناها فى
صلب الصحيفة عقب المسامرة مفصولا بينهما بجدول
وجعلنا التعقيبة للكتاب الاول

(تنبيه)

كل من أراد هذا الكتاب من خارج القطر فليخابر الشيخ فرج الله زكى
الكردى بالجامع الازهر الشريف بمصر
ومحل بيعه بمصر عند شكر الله أفندى بجوار أبو خانة اسكولاب بالموسكى

(حقوق الطبع محفوظة للترجم)

(الطبعة الاولى)
بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية
سنة ١٣١٧
هجرية
(بالقسم الادبى)

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيده، ورقم سطور رهار سائل معلنة بوجوب وجوده الى كافة عبيده والصلاة والسلام على أفضل من جاء من فضله بمزيده محمد المصطفى وآله وأصحابه القائمين بنصر دين الله وتأييده وتابعى سنته وجماعة صحابته فى تقويم العقود وتسديده ﴿وبعد﴾ فهذا توضيح لكتاب المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة تأليف شيخنا الامام العلامة أوحد علماء مصره وواسطة عقد محققى عصره كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن الهمام جاد ثمر بحه بالرضوان صوب الغمام وبوأه مولاه مبوأ صدق فى دار السلام فصدت فيه تقريب معانيه وتبيين مبانيه وتقرير مقاصده وتحرير معاقده سائلا من الله

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قال الشيخ الامام العالم العلامة زين الدين قاسم الحنفى عامله الله تعالى بلطفه الخفى ﴿الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين (وبعد) فان الفقير الى رحمة ربه الغنى قاسما الحنفى يقول ان بعض الاخوان قرأ على كتاب المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة تأليف شيخنا كمال الدين محمد بن همام الدين وسألنى أن اكتب له ما وقع فى التقرير فأجبته الى سؤاله مستعينا بالله انه حسبى ونعم الوكيل

سبحانه

سبحانه النفع به لى ولمن قرأ أو رقه وان فهمه بعد أن فهمه انه تعالى ولى كل نعمه وبه العون والتوفيق والعصمه قال المؤلف رحمه الله عنه ورضى عنه ونفع بعلومه المسلمين (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملا برويات حديث الابتداء كلها ففى رواية لابى داود وابن ماجه والنسائى فى عمل اليوم والليلة كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم وفى رواية لابن حبان وغيره كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع وفى رواية للامام أحمد فى مسنده كل أمر ذى بال لا يفتتح بذكر الله فهو أبتر أو قال أقطع هكذا أورده فى المسند على الترديد وفى رواية أوردها الخطيب فى كتابه الجامع لاخلاق الراوى وآداب السامع كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع وفى الابتداء بالبسملة والحمدلة معا عمل بكل منها لان الابتداء بهما ابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد لله فان قيل انما الابتداء حقيقة ببسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين وأما الحمدلة فمن جملة المبدوء ببسم الله الرحمن الرحيم فالعمل برواياتها معا متعذر أجيب بوجهين أحدهما أن الابتداء محمول على العرفى الذى يعتبر ممتدا لا الحقيقى فالكتاب العزيز مبدوء عرفا بالفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم والكتب المصنفة مبدوءة بالخطبة التى هى البسملة والحمد والتشهد والصلاة حيث تضمنتها الثانى أن المراد بالابتداء أعم من الحقيقى والاضافى فالابتداء بالبسملة حقيقة وبالحمد بالاضافة الى ما بعده وقد أجيب بغير ذلك مما لا طيل به لما فيه من دقة وتكلف ﴿والباء فى باسم الله متعلقة بمحذوف تقديره هنا باسم الله أؤلف هذا الكتاب والباء للملابسة على جهة التبرك فيكون المعنى متبركا باسم الله أؤلف أو أضع فيكون التبرك فى تأليف الكتاب ووضعه بكماله لا فى ابتدائه خاصة فاذلك كان أولى من تقدير أبتدئ ﴿والله علم للذات الواجب الوجود المستوجب لصفات الكمال ومحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال

والاشتقاق وهو على اشتقاق الاسم ومباحثه شروح الاسماء الحسنى ومطولات
كتب التفسير والكلام ﴿والرحمن الرحيم اسمان عربيان بنيا للمبالغة من الرحمة وأصل
معنى الرحمة رقة في القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان على من رق له وهذا
في حق الله تعالى محال ورحمته للعباد إما ارادة الانعام عليهم ودفع الضرر عنهم فيكون
من الصفات المعنوية و إما نفس الانعام والدفع فيكون من صفات الافعال وحمد الله
تعالى هو الثناء عليه بصفاته وأفعاله وأما تعريفه بمطلق الحمد بأنه الوصف بالجميل
الاختياري أو بأنه الثناء باللسان على الجميل الاختياري فانه لا يتناول الثناء على الله تعالى
بصفات ذاته لتعاليه عن وصفها بالصدور عن اختيار فانه معنى الحدوث وما ذكر
في الجواب عن ذلك في بعض حواشي الكشاف تعسف ظاهر واللام في الحمد يصح كونها
للجنس وعليه صاحب الكشاف وكونها للاستغراق واليه ذهب الجمهور واللام في لله
يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق فالتقادير أربعة وعلى كل منها فالعبارة دالة
على اختصاصه تعالى بجميع المحامد أما على الاستغراق فبالمطابقة وهو ظاهر اذ المعنى
كل حمد مختص به تعالى أو مستحق له وأما على الجنس فبالالتزام لان المعنى أن جنس
الحامد مختص به تعالى أو مستحق له ويلزمه أن لا يثبت فرد منه الغيره اذ لو ثبت فرد منها
الغيره لكان الجنس ثابتا له في ضمنه فلم يكن الجنس مختصا ولا مستحقا وذلك مناف المدلول
الحمد لله ثم ان جملة الحمد لله اخبارية لفظا ومعنى وكونها انشائية بمعنى أن قائل الحمد لله
منشئ للثناء على الله سبحانه بمعناها وهو أن كل حمد مختص به أو مستحق له تعالى معنى
لغوي لا ينافي كونها اخبارية اصطلاحا اذ ليس هو معنى الانشاء المقابل للخبر اصطلاحا
وقد رأى المصنف رحمه الله براعة الاستهلال بالاشارة الى معظم العقائد من الذات
الواجب الوجود بقوله لله والى صفات الالوهية والمعاد والنبوات بقوله (بارئ الامم) الخ
والبارئ المنشئ وقيل الخالق خلقا بريا من التفاوت والتنافر أي منشئ أنواع الحيوان

او

أو خالقها قال تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم أو
منشئ نوع الانسان أمة بعد أمة أو خالقهم كذلك خلقا بريا مما ذكر والامة تطلق لمعان
والاليق منها هنا الجماعة وقد تخص بالجماعة الذين بعث اليهم نبي وهم باعتبار البعثة
اليهم ودعائهم الى الله يسمون أمة الدعوة فان آمنوا كلهم أو جماعة منهم سمي المؤمنون
أمة الله (ومولى النعم) أي صانع الامور المنعم بها ومانح الايجاد والامداد بالبقاء ومن
السمع والبصر وسائر القوى الظاهرة والباطنة وكفاية المهمات ودفع الملمات
وخصوصا من سعة الرزق ونفاذ الامر والنهي والرفعة وغيرها (الذي لا راد لما حكم) أي
لحكمه أو لما قضى بوقوعه أو بعدم وقوعه (ولا مانع لما أعطى وقسم) لان كل شيء
في قبضته ومصرف على حسب مشيئته اذ هو المالك لكل شيء سبحانه (المتفرد
في وجوده بالقدم) وسيأتي بيان معناه واعلم أنه قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ
المتفرد بصيغة التفعل وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما مع أن الاسماء توقيفية على
المرجح وهو قول الاشعري ولم يرد بذلك سمع وان ورد أصلها كالواحد والاحد أو ما بنحو
معناه كالقدوس بالنسبة الى المتقدس وحينئذ فاطلاقها إما على قول الباقلاني أبي بكر
البلاقلاني وهو أنه يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه به ولم يوهم نقصا وان
لم يرد به سمع أو على مختار جمعة الاسلام والامام الرازي من جواز الاطلاق دون توقيف في
الوصف حيث لم يوهم نقصا دون الاسم لان وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف
وصفه تعالى بما معناه ثابت له وقد بسطت الكلام على معنى هذه الصيغة في حقه تعالى
بما ينعين مراجعته من حاشية شرح العقائد وفي قوله (الحاكم على من سواه بالفناء
والعدم) تنبيه على أنه مع تفرده بالقدم متفرد بالبقاء أيضا وفي قوله (ثم يعيدهم) أي بعد
إفنائهم (لفصل القضاء بينهم فيأخذ للمظلوم ممن ظلم) أي من ظلمه تنبيه على أن من الحكمة
في الاعادة فصل القضاء بين المظلوم وظالمه وقد ورد في الحديث اعادة البهائم لهذا التناصف

وفى قوله (ويجزى كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى وجرى به القلم) من عملها وجزائه (ويتدارك بعفو من شاء ومن شاء منه انتقم) جرى على مذهب أهل السنة والجماعة من أن كلا من العمل وجزائه راجع الى المشيئة الالهية فلو شاء تعالى لما أثاب الطائع ولا أوجد منه طاعة وأن العاصى فى المشيئة ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه خلافا لاهل الاعتزال فيهما وسيأتى ذلك فى محله (له الامر كله لا يسئل عما فعل وهم يسئلون) أى حكم به أو أودعه من الحكم فى خلق مخلوقاته وابداع مصنوعاته أو عما أحكمه من ذلك وفيه اشارة الى أنه تعالى لا يجب عليه شئ نفيا لمذهب الاعتزال (والصلاة) وهى من الله تعالى الرحمة خص الانبياء من بين سائر البشر بالافراد بالدعاء بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيما لهم (والسلام) وهو تحية معناها الدعاء بالسلامة (على عبده ورسوله سيد العرب والعجم المبعوث الى الجن والانس) ولم يصرح باسمه الشريف تنبيها على الاستغناء بهذا الوصف عن التصريح بالاسم لبلوغه شهرة انفراده بهذا الوصف حدا يغنى بلوغه عن التصريح بالاسم اذ لا مرية فى أنه المخصوص بسيادة ولد آدم ولا فى أنه المخصوص بالبعثة الى الانس والجن كافة (بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم) العائد نفعها الى العباد المترتب ذلك لهم على شرعيته ترتب ثمرة وفائدة على مثمر ومفيد كما هو مذهب أهل السنة لا أنها باعثة على شرعيتها كما يميل اليه كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة بأن أفعاله تعالى تعلل بالاغراض اذ الغرض ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وهو متعال عن أن يبعثه شئ على شئ (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار) بفتح الفاء أى الصفات التى يفتخر بها (والكرم) أى الجود وهو افادة ما ينبغى لا لعوض كرر الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم لان الصلاة الاولى واقعة قبل ذكره بوصفه صلى الله عليه وسلم كما مر آنفا والثانية واقعة بعد ذكره بوصفه المشار اليه امتثالا لأمره المؤكد بالصلاة عليه عند ذكره كما رواه الترمذى وغيره والآل اما أصله الاهل كما اقتصر عليه فى الكشاف أو هو من آل الى

كذا بؤل اذا رجع اليه بقرابة أو رأى أو غيرهما كما ذهب اليه الكسائى ورجحه بعض المتأخرين وقد خص الشرع عند الشافعى رحمه الله بلفظ الآل مؤمنى بنى هاشم والمطلب بنى عبد مناف من بين سائر أهله أو من بين سائر من يرجع اليه بقرابة قريبة لدليل مبين فى الفقهيات فى قسم النبى والغنيمة وقيل آله أهل الاتقون وعشيرته الاقربون وهو بهذا التفسير قد يتناول بنى عبد شمس وبنى نوفل اخى عبد مناف لانهم فى رتبة بنى المطلب فى القرب منه صلى الله عليه وسلم وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابى وهو من لقى النبى صلى الله عليه وسلم مؤمنا ومات على الاسلام وان تخللت ردة وقوله (ما أضاء نجم وأفل) أى غاب (وهطل غيث) أى تتابع نزوله (وانسجم) أى سال مقصود به تأبيد الصلاة مدة بقاء الدنيا فان زوال كل من الاضاءة والافول ونزول الغيث وسيلانه بزوال الدنيا وانقضاء مدتها ويحتمل أن يراد هذا التأبيد بقوله ما أضاء نجم وأفل ويراد بقوله وهطل غيث وانسجم تكرار الصلاة بتكرر ذلك وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال (وسلم تسليما) امتثالا لقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما (وبعد فان) هذه الفاء (ما على توهم أما وإما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو عوض عنها وهذا شروع فى بيان سبب تأليف الكتاب وهو أن (بعض الفقراء من الاخوان) فى الله تعالى (كان قد شرع فى قراءة الرسالة القدسية للامام الحجة) أى حجة الاسلام (أبى حامد محمد) بن محمد بن محمد بن أحمد (الغزالى) الطوسى (نعمده الله) تعالى (برحمته وأسكنه دار كرامته) وهى الرسالة التى كتبها لاهل القدس مفردة ثم أودعها كتاب قواعد العقائد وهو الثانى من كتب الاحياء الاربعين (فلما توسطها) القارئ المشار اليه (أحب أن أختصرها وأحييت) أنا أيضا ذلك (فبشرعت على هذا القصد) يعنى قصد الاختصار (فلم أستمر عليه الا لحضورة قتين) من الاصل أو مما كتبته (وتعرض للخاطر استحسان زيادات) على ما فى الرسالة المشار اليها (أراني الذى يرينى) أى يخلق لى الرؤية القلبية التى هى الرأى (أن

ذكرها) أى ثلاث الزيادات (مهم) لقاصد تحرير العقائد (ولله تتميم لطالب الغرض) كذا
فى النسخ ولعله لغرض الطالب وحصل فيه تقديم وتأخير أى طالب تحرير العقائد أو طالب
اختصار الرسالة (فلم يزل) هذا الاستحسان أو المستحسن (يزداد حتى خرج) التأليف (عن
القصد الاول) وهو قصد الاختصار المجرد (فلم يبق الا كتابا مستقلا) لكثرة زياداته (غير انه
يساويه) أى يساير كتاب الامام الغزالى المسمى بالرسالة القدسية (فى تراجمه) لحسن ترتيبها
وبديع أسلوبها (وزدت عليها) أى على التراجم المشار اليها (خاتمة) بعدها (ومقدمة)
فى صدر الركن الاول (وربما أوردت حاصل تراجم عديدة فى ترجمة واحدة) كما صنع
فى تراجم الركن الثانى اختصارا وتقريبا (وبالغت فى توضيحه وتسهيله ما أمكن أضعه مالا
ليسهل) أى ليكون سهلا (على الاوساط والمبتدئين) ليعم نفعه (وهاهو ذا والله) سبحانه
لاسواه (أسأل أن ينفعنى به) فى الآخرة (و) ينفع به (من قرأه فى الآخرة) فان النفع فيها
هو المطلب الأعلى والمقصد الاسنى (انه) تعالى (المولى لكل جميل) المنعم به (وهو حسبى) أى
محسبى وكافى (و) هو (نعم الوكيل) سبحانه (وسميته كتاب المسايرة فى العقائد المنجية فى
الآخرة) لانه سايز تراجم كتاب الامام الغزالى بمعنى انه ترجم بها وان خالف ترتيبه فى بعضها
والمسايرة فى الاصل مفاعلة من السير وهى أن يسير الراكبان متحاذيين أطلق هنا مجازا
على محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالى فى تراجمه (ويتحصر) كتاب المسايرة (بعد
المقدمة) أى بحصر ما عدا المقدمة منه (فى أربعة أركان) معقودة للكلام فى معرفة الذات
والصفات والافعال وصدق الرسول (وخاتمة) معقودة للكلام (فى الايمان والاسلام
وما يتصل بهما) ووضعها عقب الاركان الاربعة مأخوذ من الغزالى أيضا فانه عقد فى
كتاب الاحياء فصلا للكلام فى الايمان والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة
القدسية (الركن الاول) معقود للكلام (فى ذات الله تعالى) الركن (الثانى) معقود
للكلام (فى صفاته) تعالى الركن (الثالث) معقود للكلام (فى أفعاله) تعالى الركن

(الرابع)

(الرابع) معقود للكلام (فى صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وينحصر كل ركن منها فى
عشرة أصول) الركن (الاول فى معرفة الله تعالى وينحصر فى عشرة أصول وهى العلم
بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا
مستقر على مكان وانه يرى وانه واحد ۞ المقدمة تعريف الفن) أى فن علم العقائد
المعروف بعلم الكلام وبيان موضوعه ولما كانت مقدمة للكلام التفصيلى فى الفن
أخرها الى هذا المحل ليعقبها الشروع فى الكلام التفصيلى فهو محلها وما قبلها اغماء وكلام

(المقدمة) اللام للعهد وهى طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لارتباط لها بها وانتفاع
بها فيه وهذه الطائفة تعريف العلم وتحقيق موضوعه وذلك لان أرباب العلوم النظرية
رأوا تصدير كل علم بمعرفة حده وموضوعه لان العلم تصورات وتصديقات كثيرة يطلب
حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال فقدموا ما يفيد تصورها بصورة اجمالية
تساويها مبادئ للطلب والنظر عن الاخلال بما هو منها أو الاشتغال بما ليس منها وذلك
هو المعنى بتعريف العلم ولما اتفقوا على أن غاير العلوم فى نفسها بحسب تغاير
موضوعاتها ناسب تصدير العلم أيضا ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات
بعد ما أفاد التعريف تميزه بحسب المفهوم فقال (تعريف الفن) المعرف للشئ هو
الذى يستلزم تصوره تصور ذلك الشئ واستيازه عن كل ما عداه والفن نوع من أنواع العلم
ترجع مسائله الى جهة واحدة والكلام هو علم التوحيد والصفات سمى به لان عنوان
مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت أتم مباحثه ولانه
يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم ولانه كثر فيه الكلام مع
المخالفين والرد عليهم مالم يكثر فى غيره ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه
كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام وهو المعرف فى هذا التركيب ومطلع

فى ترتيب الكتاب (والكلام) أى الفن المسمى بالكلام هو (معرفة النفس ماعليها من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام عن الادلة علما) أى من جهة كون تلك المعرفة علما فى أكثر العقائد (وظنا فى البعض منها) والمراد بالنفس هنا الانسان كما فى قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله خلقكم من نفس واحدة والعلم حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس أو عقل أو عادة والظن حكم الذهن الراجح وهذا التعريف مأخوذ من قول أبى حنيفة رضى الله عنه الفقه معرفة النفس مالها وماعليها غير أن أبا حنيفة رضى الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه المتعارف وهو علم الاحكام الشرعية الفرعية والفقه الاكبر وهو العلم بالاحكام الشرعية الاصلية أى الاعتقادية والمصنف قصد تعريف الثانى فقط فأسقط قوله مالها لان القصد به ادخال معرفة اباحة المباحات لانها للنفس لا عليها وهى ليست من مقصود المصنف لكن قوله ماعليها يشمل معرفة وجوب

التعريف قوله (معرفة النفس) والمعرفة ادراك الجزئيات وهذا كالجنس وقوله (ماعليها) أى ما يجب عليها فخرج معرفة مالها وقوله (من العقائد) من للبيان فخرج ماعليها من غير العقائد كوجوب الصلاة والعقائد جمع عقيدة وهى قضية جزم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه (المنسوبة لدين الاسلام) الاضافة للبيان والدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهى عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية غير السائقة كانبات الارض وبقوله لذوى العقول عن أفعال الحيوانات المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجد فى النبات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعنى الوضع الالهى بذاته سائق الى ذلك والخير حصول الشئ لما من شأنه أن يكون حاصلا له أى يناسبه ويليق به (عن الادلة) متعلق بمعرفة (علما) تمييز (وظنا فى البعض) أى ادراك النفس ماعليها من العقائد ادراكا حاصلا لها عن الادلة اليقينية والظنية فى البعض وبه

الواجبات الفرعية وتحريم المحرمات الفرعية فأخرجها بقوله من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام والاضافة فيه بيانية وسيأتى بيان معنى الاسلام فى الخاتمة ثم ان كان المراد بما عليها ما طلب طلبا جازما أى ما هو واجب أو محرم عليها فيخرج به معرفة ندب المندوبات وكراهة المكروهات وان كان المراد به ما طلب منها فعلا أو تركا طلبا جازما أو غير جازم فيخرج معرفة الندب والكراهة أيضا بقوله من العقائد والأدلة جمع دليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى واعتبار الامكان ليتناول التعريف ما قبل النظر اذ الدليل دليل قبل أن ينظر فيه والصحيح وهو النظر من جهة الدلالة احترازا عن الفاسد اذ لا اعتبار به وان اتفق أن يفضى الى المطلوب والتقييد بالخبرى احترازا عن المعرف لانه انما يفيد مطلوبا تصوريا وقوله عن الادلة متعلق بقوله معرفة أى معرفة ماذكر الناشئة عن الادلة وهو صريح فى أن التقليد غير كاف فى العقائد ۞ واعلم أن انتقال النفس فى المعانى انتقالا بالقصد ويسمى الفكر فقد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى انظرا وقد لا يكون لذلك ومنه أكثر حديث النفس فمعرفة مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود البارى وما يجب له وما يمتنع عليه عن أدلتها فرض عين على كل مكلف فيجب النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذى رجحه الامام الرازى والآمدى والمراد النظر بدليل اجمالى أما النظر بدليل تفصيلى يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد

خرج ادراك المقلد والأدلة جمع دليل والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى فيتناول البرهان والامارة واعتبار الامكان ليتناول ما قبل النظر والصحيح هو ما فيه وجه دلالة والدلالة كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم أو الظن بشئ آخر أو من الظن به الظن بشئ آخر لزوما ذاتيا أو مع القرائن والظن الفكر الذى يطلب به علم أو ظن والمراد بالفكر ههنا انتقال النفس فى المعقولات قصدا والعلم صفة يتجلى بها المذكور ان قامت به أى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت

المسترشدين فرض كفاية في حق المتأهلين له وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهي الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام (وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته تعالى و) معرفة (صفاته الذاتية و) محال وجوب (الظن كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعدوم والسؤال في القبر) أو كيفيته انما يستفاد (من خارج) لا من التعريف فقوله وتعيين مبتدأ خبره قوله من خارج وقوله والظن عطف على العلم وما عدا ذلك أحوال أو نعوت وقوله كبعض شروط النبوة يشير به الى المذكورة فقد اختلف في اشتراطها فاشترطها الجمهور وذهب البعض الى أنها غير شرط كما ستذكره في محله ان شاء الله تعالى والادلة من الجانبين ظنية وأما كيفية اعادة المعدوم فستعرف في محلها أنها ظنية وههنا بحث وهو أن يقال لك أن تمنع وجوب اعتقاد اشتراط المذكورة في النبي وتفصيل كيفية الاعادة حتى لولقي العبد ربه سبحانه وتعالى خاليا عن اعتقاد يتعلق بهما وبما أشبههما لم يتوجه عليه عقاب لان الواجب في الايمان بالانبياء عليهم الصلاة والسلام هو أن من ثبت شرعا تعيينه وجب الايمان بانه بعينه نبي ومن لم يثبت تعيينه وجب الايمان به اجمالا والواجب في الايمان بالاعادة هو اعتقاد أن الله تعالى يحيي الموتى ويبعثهم

به تلك الصفة فخرج الجهل والظن اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد التقليد والظن قضية يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا (وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته) أي معرفة الذات من حيث الصفات نحو عدم التركب والجوهرية والعرضية كقولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض (وصفاته الذاتية) أي ومعرفة صفاته الذاتية وهي عندنا تشمل ما يقال له صفات الفعل (والظن) أي وتعيين محال الظن (كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعدوم) ولما كان شرط التعريف أن يكون جامعا مانعا حاول بيان ما دخل تحت التعريف وما خرج عنه فقال (والسؤال في القبر من خارج

للجزاء

للجزاء وان لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية اعادتهم فهما ان المسئلتان وما أشبههما ليس مما يجب على النفس معرفته فلا يتجه ادخاله في التعريف بقوله وظنا في البعض وقد نبه حجة الاسلام في كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد في أشباههما من المسائل وبالله التوفيق وأما السؤال فليس من الظنيات لان أدلته متواترة معنى والتواتر المعنوي مفيد للقطع وبتقدير ارادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معنى وهو أن المسؤل عنه الرب سبحانه والنبي صلى الله عليه وسلم وحينئذ فالائق ما في المقاصد من تعريف علم الكلام بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وقوله (والحاصل منها) اشارة الى ايراد على التعريف وجواب عنه أما الايراد فهو أنه يرد على عكس التعريف ما حصل من العقائد (معادا) أي مرة ثانية (من اعادة النظر) في الدليل فانه معدود من علم الكلام مع أنه ليس معرفة انما هو تذكر لما سبقت معرفته حاصل عن الالتفات الى الدليل الذي سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل فالتعريف غير جامع وأما الجواب فهو منع أن الحاصل ثانيا من اعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقا انما يعتد منه باعتبار حصوله أولا اذ هو المعرفة وأما باعتبار حصوله الثاني فليس منه اذ ليس معرفة فهو (خارج) عن التعريف (من حيث هو كذلك) أي من حيث انه معاد (داخل من حيث حصوله الاولى) من النظر في الدليل أولا (وهي) أي هذه الحيثية (حيثية ثابتة له) وان اتصف بكونه معادا ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه أن الذي يعترض به على التعريف هو المعاد لا اعادة النظر دون نسيان أما ان كانت اعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر الاول ولذلك النظر بحيث احتيج الى الاكتساب باستئناف نظر جديد فالحاصل عن هذا النظر الثاني معرفة وهو من علم الكلام من هذه الحيثية أيضا

والحاصل منها) أي من العقائد (معادا من اعادة النظر خارج من حيث هو كذلك) أي معادا الخ (داخل من حيث حصوله الاولى وهي حيثية ثابتة له

ولا اعتراض به على التعريف وقد أورد على التعريف أيضا أنه لا يتناول مباحث الامامة مع أنها من علم الكلام لذكرها فى كتبه وأجيب بمنع كون مباحث الامامة من علم الكلام وقد أشار المصنف الى هذا الايراد وجوابه بقوله (ومباحث الامامة ليست منه بل) هى (من المتممات) وبيان ذلك أن مباحث الامامة من الفقه بالمعنى المتعارف لان القيام بها من فروض الكفايات وذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها كتب الفروع وهى مسطورة فيها وانما كانت متممة فى علم الكلام لانها لما شاعت فى الامامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة محلة بكثير من القواعد الاسلامية مشتملة على قدح فى الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أدرجت فى علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها تتميما لفائدة علم الكلام على أن بعضهم أدخلها فى تعريف الكلام فقال هو البحث عن أحوال الصانع تعالى والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه ادخالها أن من مباحثها ما هو اعتقادى لا عملى كاعتقاد أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على واعتقاد أنهم فى الفضل كذلك والخلاف فى ذلك كما سنبينه فى محله ان شاء الله تعالى وفى الاتيان بمن فى قوله من المتممات تنبيه على أن فى علم الكلام من المتممات غيرها كالكلام فى التوبة لانه من مباحث الفروع أيضا (وموضوعه) أى موضوع علم الكلام الذى يبحث فيه عن أحواله الذاتية ومنه تؤخذ جهة وحدته التى باعتبارها يعد علما واحدا ويمتاز عن سائر العلوم هو (المعلومات التى يحمل عليها ما) أى شئ (تصير معه عقيدة دينية أو مبدأ لذلك) فانه يبحث

ومباحث الامامة ليست منه) أى من الفن (بل من المتممات) فالاول يختلف باختلاف الحيثية والثانى من المواحق بكل حال (وموضوعه) أى موضوع الكلام (المعلومات) موجودة كانت أو معدومة (التى يحمل عليها ما) أى شئ (تصير معه) أى مع ذلك الشئ (عقيدة دينية) كقولنا الواجب قديم وشريك البارى ممتنع (أو مبدأ لذلك)

فيه

فيه عما يجب للبارى تعالى كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد والجسمية ونحوها وعن أحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها وكل ذلك يبحث عن أحوال المعلوم فانا نقول البارى تعالى قديم أو البارى تعالى واحد أو عليم أو نحوها أو الجسم حادث أو اعادته بعد فنائه حق فقد حمل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية واذا قيل الجسم مركب من الجواهر الفرد تمثلا فقد حمل على المعلوم ما صار معه مبدأ لعقيدة دينية فان تركب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد وانما عدل المصنف عن قول المواقف والمقاصد ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يتناول محمولات مسائله فانها معلومات وحيثية تعلق اثبات العقائد الدينية معتبرة فيها ﴿ واعلم أن الاولى تسمية ما يجب للبارى تعالى وما يمتنع فى حقه صفات لا أحوالا لاشعار الحال بالتحول والانتقال وهو على البارى تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعمها فى بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك فى تعريف الموضوع الشامل لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فى ذلك العلم عن أحواله الذاتية أى التى تلحقه لذاته أو بجزئه أو لخارج عنه مساو لهما وبينوا أن من موضوع علم الكلام الحدثان اذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالعقائد الدينية على ما مر وأما مسائله فهى القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وأما غايته فهى أن يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية محكما ﴿ (الاصل الاول العلم بوجوده) تعالى وأولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القرآن فليس بعد بيان الله بيان (وقد أرشد سبحانه اليه) أى الى وجوده تعالى (بآيات نحو) قوله تعالى (ان فى خلق السموات

يعنى أو يصير المعلوم مع ما حمل عليه مبدأ لعقيدة دينية وهذا على ما زعم من أن القدرة مبدأ لصفات الفعل وسيجىء تحقيقه ان شاء الله تعالى ﴿ الاصل الاول العلم بوجوده ﴾ (قوله وقد أرشد الخ) هذا دليل سمعى عقلى

والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل
الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات و) نحو (قوله) تعالى (أفرأيتم ما تمنون
أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون و) قوله تعالى (أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن
الزارعون) لو نشاء لجعلناه حطاما أى متحطما وهو المتكسر ليبسه (و) قوله تعالى (أفرأيتم
الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن) أى السحاب (أم نحن المنزلون) لو نشاء جعلناه
اجاجا أى شديد الملوحة لا يمكن ذوقه (و) قوله تعالى (أفرأيتم النار التى تورون أأنتم
أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤن نحن أدار تطرة فى عجائب تلك المذكورات) من خلق
الارضين والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات وسائر ما اشتملت عليه الآيات
(اضطره) ذلك (الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى
كل) منها (عن صانع أوجده) من العدم (وحكيم رتبه) على قانون أودع فيه فنونا
من الحكم (وعلى هذا درجت كل العقلاء الا من لا عبرة بمكابرته) وهم بعض الدهرية
(وانما كفروا بالاشراك) حيث دعوا مع الله الها آخر (ونسبة) أى وبنسبة (بعض
الحوادث الى غيره تعالى وانكار) أى وبانكار (ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا
كالبعث واحياء الموتى) ومثل المصنف الذين أشركوا بقوله (كالمجوس بالنسبة الى النار)
حيث عبدوها فدعوها الها آخر تعالى الله عن ذلك (والوثنيين بالاصنام) أى بسببها فانهم
عبدوها (والصابئة بالكواكب) أى بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى
وأما نسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر الى أهرمن والوثنيون
ينسبون بعض الآثار الى الاصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله ان نقول الا اعتراك بعض

(قوله الا من لا عبرة بمكابرته) هم بعض الدهرية (قوله وانما كفروا) أى العقلاء (قوله
كالمجوس) مثال المشركين

الهتنا

آلهتنا بسوء والصابئون ينسبون بعض الآثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون به
(واعترف الكل بأن خلق السموات والارض والالوهية الاصلية لله تعالى قال تعالى ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهذا) أى الاعتراف بما ذكر (كان
ثابتا (فى فطرهم) من مبدإ خلقهم فنبهت عليه عقولهم قال الله تعالى فأقم وجهك
للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن
أكثر الناس لا يعلمون (ولذا) أى لكون الاعتراف بما ذكر ثابتا فى فطرهم (كان
المسموع من الانبياء) المبعوثين عليهم أفضل الصلاة والسلام (دعوة الخلق الى التوحيد)
والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية ونحوها كتدبير العالم واستحقاق العبادة
وخلق الاجسام بدليل أنه بين التوحيد بقوله (شهادة أن لا اله الا الله دون أن يشهدوا
أن للخلق إلها) لما علم من أن ذلك كان ثابتا فى فطرهم ففى فطرة الانسان وشهادة آيات
القرآن ما يغنى عن اقامة البرهان (و) لكن (قد رتب العلماء النظار) على سبيل
الاستظهار (لاثباته) أى لاثبات وجود البارى تعالى بدليل العقل (مقدمتين) فاتفقا هم
حجة الاسلام ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم (العالم) أى ما سوى الله تعالى من
الموجودات (حادث والحادث) وهو ما كان معدوما ثم وجد أى الممكن (لا يستغنى عن
سبب يحدثه) أى يرجح وجوده على عدمه (أما) المقدمة (الثانية) وهى قولهم الحادث
لا يستغنى عن سبب يحدثه (فضرورية) ومعلوم أن الضرورى لا يستدل لاثباته ولكن

(قوله وقد رتب العلماء النظار الخ) هذا دليل عقلى محض فاجتمع لهذا الاصل السمعى
والعقلى المحض (قوله العالم حادث) العالم اسم لكل موجود سوى الله وذهب الفلاسفة
الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن
بالنوع بمعنى انها لا تخلو قط عن صورة وأطلقوا القول بحدوث ما سوى الله لكن
بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه وهذا الذى ذكره المصنف نتج
من أول الاول العالم لا يستغنى عن سبب يحدثه (قوله أما الثانية فضرورية)

ينبه عليه (و) قد (نبه عليها بان اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ماقبله) أى
ماقبل ذلك الوقت من الاوقات (و) دون (مابعده) منها (مفتقر بالضرورة الى مخصص)
لان كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلابد من مرجح
لوقوعه فى ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخره عنه لان الترجح من غير مرجح محال
(وأما) المقدمة (الاولى) وهى قولهم العالم حادث فاعلم أولا أن العالم كما سيأتى جواهر
وأعراض فالجوهر مالة قيام بذاته بمعنى أنه لايفتقر الى محل يقوم به والعرض مايفتقر الى
محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما فى اللغة
بمعنى وان كان الجسم أخص من الجوهر اصطلاحا لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على
الخلاف فى أقل مايتركب منه الجسم على مابين فى المطولات والجوهر يصدق بغير
المؤلف والمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة
الاولى بحدوث الاعراض واستدل على حدوثها بوجهين نبه على الاول منهما بقوله
(فالاعراض ظاهرة الافتقار) أى الى المخصص بوقت حدوثها دون ماقبله ومابعده كما مر
ونبه على الثانى منهما مع تضمينه حدوث الاجسام بقوله (وهى أيضا قائمة بالجسم)
مفتقرة فى تحققها اليه (فاذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها) لتوقف وجودها على وجوده
(و يدل على حدوث الاجسام أنها لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ومالايخلو
عن الحوادث فهو حادث) فهذه ثلاث دعاوى (أما الاولى) وهى أن الاجسام لاتخلو عن
الحركة والسكون (فظاهرة) لان من عقل جسما ساكنا ولامتحركا كان عن نهج العقل

وهى قوله والحادث لايستغنى عن سبب يحدثه وهذه كبرى الدليل وهى قضية
ثابتة ضرورية والصغرى ببرهنة ثم استدل عليها بقوله أما الاعراض فظاهرة
الافتقار والعرض مالايقوم بذاته فهو مفتقر الى محل يقومه (قوله وهى) أى
الاعراض قائمة بالجسم (قوله أما الاولى) هى قوله لاتخلو عن الحركة والسكون

ناكبا وان الجاهل راكبا هذه عبارة حجة الاسلام المأخوذ معناها من الرسالة النظامية
لشيخه امام الحرمين (وأما) الدعوى (الثانية) وهى ان الحركة والسكون حادثان فقد
استدل عليها المصنف بطريقين أشار الى الاول منهما بقوله (فلشهود من تعاقبهما) أى كون
كل منهما بعقب الآخر أى يخلفه فى محله عند ذهابه (و) من (انقضائهما) أى ذهابهما
والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (مشاهد فيه) أى فى ذلك التعاقب والانقضاء
(حدوث كل منهما بعد عدمه ومالم يشاهد) من الاجسام (الاساكنا كالجبال مثلا
يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها) وقوله وغيرها يغنى عن قوله مثلا والعكس
(وكذا) يجوز عقلا (قلبه) أى قلب الجبل المدلول عليه بقوله الجبال (ذهبا ونحوه)
كفضة أو نحاس أو حديد (وتجويزه) أى تجويز ماذكر من الحركة والقلب (تجويز
عروض الحوادث) على محلها (ومحل الحوادث حادث على مابين) فى اثبات الدعوى
الثالثة وأشار الى الطريق الثانى بقوله (ولان السابق) فقوله ولان عطف على قوله فما
شوهد اذا التقدير وأما الثانية وهى حدوث الحركة والسكون فلان ماشوهد الخ ولان
السابق أى من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه استحال عدمه على مابين فى وجوب
بقاء البارى جل ذكره) فى الاصل الثالث من أن وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف
عنها (وتجويز طريان الضد) على محل هو (تجويز العدم) على ضده الذى كان بذلك
المحل أو لاضرورة أن الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور باعتبار
النظر الى الضد الطارئ تجويز الطريان و بالنظر الى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد
والاولى أن تجويز الطريان يستلزم تجويز العدم لانه هو (وأما الدعوى (الثالثة)

(قوله وأما الثانية) هى قوله وهما حادثان (وأما الثالثة) هى قوله ومالايخلو عن الحوادث
فهو حادث الخ وذكر بعض المحققين مقدمتين غيرهاتين الصغرى العالم ممكن موجود
والكبرى وكل ممكن موجود حادث فالعالم حادث أما أنه ممكن فلانه مركب وكل مركب

وهى أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث (فلو لم يكن) أى فبرهانها أنه لو لم يكن (كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها مترتبة كما تقول الفلاسفة فى دورات الافلاك) أى حركاتها اليومية (فما لم ينقض مالا أول له من الحوادث لم تنته النوبة الى وجود الحادث الحاضر) لان الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التى قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا (وانقضاء مالا أول له محال لأنك اذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله) فلاحظته (وهلم جرا على الترتيب لم تقض الى نهاية) ودخول مالا نهاية له من الحوادث فى الوجود محال (والا) أى وان لا يكن ما ذكرنا من عدم انقضائك الى نهاية (لكان لها) أى لتلك الحوادث (أول وهو خلاف المفروض فوجود الحاضر الحادث محال) على هذا التقدير لانه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا أول لها (لكنه) أى الحادث الحاضر (ثابت) ضرورة (فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها فانتفى) أى فلانتفاء وجود حوادث لا أول لها انتفى (ملزومه وهو كون مالا يخلو عن الحوادث قديما) فثبت نقيضه كما أشار اليه بقوله (فما لا يخلو عن الحوادث حادث و) بعد ثبوت ذلك نقول فى اثبات حدوث العالم (هذا العالم لا يخلو عن الحوادث) ومالا يخلو عن الحوادث حادث (فهذا العالم حادث واذا ثبت

ممكن لافتقاره الى أجزائه وأما أن كل ممكن موجود حادث فلان الممكن متساوى الطرفين فيمتنع ترجيح أحدهما على الآخر لذاته بل لابد له من مؤثر فما يؤثر ذلك المؤثر فيه يستحيل أن يكون حالة الوجود والا لزم تحصيل الحاصل ولا حالة العدم والا لزم الجمع بين النقيضين مع أنه يستلزم المطلوب فتعين أن يكون حالة الحدوث فظهر أن كل ممكن موجود حادث

وشبهة الفلاسفة أنه لو كان محدثا لصار موجودا بايجاد غيره اياه ولو كان كذلك لكان الايجاد إما ذات الموجد القديم وهو محال لانه يقتضى وجوده فى الازل لوجود ما هو ايجاده ووجود الحادث فى الازل محال أو ذات الموجد وهو مفض الى ايجاد الاثر والمؤثر أو معنى

حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة) كما قدمه فى صدر الاستدلال (وذلك الموجد هو سبحانه المعنى) أى المقصود (بالاسم الذى هو الله) فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذى يستند اليه ايجاد كل موجود ولهم فى مسمى كلمة الجلالة عبارة أخرى وهى أنه اسم للحقيقة المظهرية والعينية القيومية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية فى كل جلال وكمال استلزاما مالا يقبل الانفكاك بوجه وما فى الاركان الثلاثة الاولى من هذا الكتاب وأصله كالشرح لهذه العبارة (الاصل الثانى أنه) أى أن البارى (تعالى قديم لا أول له أى لم يسبق وجوده عدمه) وهذا التفسير للقديم ينبه على أن القدم فى حقه تعالى بمعنى الازلية التى هى كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمن فان ذلك وصف للمحدثات كما فى قوله تعالى كالعرجون

غيره وذلك إما أن يكون قائما بنفسه وهو محال لكونه صفة أو قائما بغيره وذلك إما الموجد أو الموجد والاول محال أن تكون صفة التى مؤثرة فى وجود ذلك الشئ لانها تابعة له وكذا الثانى لانه اذا كان ايجاده حادثا كان القديم محلا للحوادث وان كان قديما فقدمه يقتضى قدم الموجد الحادث ولان علة وجود العالم وجود البارئ ووجوده لاستحالة التخلف عنه فى الازل فيقتضى قدم وجوده قدم ما يتعلق وجوده به والجواب عن الاول أن وجود العالم تعلق بايجاد الله تعالى اياه والايجاد صفة ولا يلزم من قدمها قدم العالم لاستحالة قدم ما تعلق وجوده بغيره ولان الايجاد ما كان ليوجد فى الحال بل ليوجد وقت وجوده على ما يأتى فى التكوين وعن الثانى أنه يلزم دوام جميع الممكنات بدوام البارى ويجب أن لا يحصل فى العالم تغير وهو خلاف الحس (الاصل الثانى أنه تعالى قديم) أى متصف بصفة القدم (قوله لا أول له) وفى عبارة غيره مالا أول لوجوده وقيل مالم يسبق بالعدم وقيل مالم يسبق بالغير والقدم إما اضافى أو زمانى أو ذاتى أما الاضافى فهو أن يكون ما مضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود غيره كالوجود الاب بالقياس الى وجود الابن وأما الزمانى

القديم وليس القدم معنى زائدا على الذات قال حجة الاسلام في الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم يعني في حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفي عدم سابق فلا تظن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل الى غير نهاية اه واستدل على اثبات صفة القديم بقوله (لانه لو كان حادثا افتقر الى محدث فينتقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بالله) أي فهو مسمى كلمة الجلالة (وإلا) أي وان لم يكن قديما كان حادثا ثانيا (نقلنا الكلام الى محدثه وهكذا فان تسلسل) لا الى نهاية (لزم عدم حصول حادث منها أصلا) كما ذكرنا في الاصل السابق من أن المحال الذي هو وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وخلاف المعلوم ضرورة بل اللزوم هنا (بأولى) أي بطريق هو أولى (مما ذكرناه) أي من الطريق الذي ذكرناه (في) استلزام (حوادث لا أول لها) استحالة وجود الحادث الحاضر (لان هذا الترتيب على) أي ترتيب معلول على علة فكل مرتبة من مراتبه علة لوجود ما يليها (غير أن ايجاد كل للآخر) الذي يليه (بالاختيار) كما ينبه عليه قولهم افتقر الى محدث وهذا الاستدراك للتنبيه على ان قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة وهي أن العلة توجب المعلول (وذلك) الطريق المذكور في حوادث لا أول لها (لم يفرض فيه غير مجرد ترتب تلك الحوادث) في الوجود دون تعرض لكون

فهو أن لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم وأما الذاتي فهو أن لا يكون وجوده من الغير والحدوث أيضا اضافي وهو أن يكون ما مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود غيره أو زماني وهو أن يكون مسبوقا بالعدم أو ذاتي وهو أن يكون وجوده من الغير والقدم الذاتي أخص من الزماني وهو من الاضافي والحدوث بعكس ذلك لان الحدوث نقيض القدم ونقيض الاعم أخص من نقيض الاخص (قوله لان هذا الترتيب على) أي الاول على الثاني وهلم (قوله وذلك) أي دورات الافلاك قلت ولهم تقرير آخر وهو أن كل

كل

كل منها علة لوجود ما يليه (لكن حصول الحوادث ثابت) ضرورة بالحس والعقل (فيجب أن ينتهي) حصولها في الوجود (الى موجد لا أول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله الا ذلك الموجد الذي لا أول له (تعالى وتقدس عن كل نقيصة) سبحانه قال امام الحرمين رحمه الله تعالى في الارشاد فان قيل في اثبات موجود لا أول له اثبات أوقات متعاقبة لا أول لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا في أوقات وذلك يؤدي الى اثبات حوادث لا أول لها أي وقد تبين بطلانه قلنا هذا زلل ممن ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر في العادات التعبير بالاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر اذ لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت الاوقات موجودة لافتقرت تلك الاوقات الى أوقات أخر وذلك يجر الى جهالات لا ينتطيها عاقل فالباري سبحانه وتعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده ومسبقا لا يقارنه حادث انتهى كلام الارشاد (الاصل الثالث) في البقاء وهو (أن الله تعالى أبدي ليس لوجوده آخر أي يستحيل أن يلحقه عدم) لانه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت قدمه استحال عدمه (لانه لو جاز عدمه) لاحتاج انعدامه بعد وجوده الى علة لما مر من استحالة الترجح بلا مرجح (فاما) أن ينعدم (بنفسه) بان يكون انعدامه أثرا لقدرته (أو) ينعدم (بعدم يضاده) فيمتنع وجوده معه وسكت عن المثل والخلاف لانه لا يتوهم

ما يتصوره العقل فهو بالنسبة الى الخارج اما واجب أو ممتنع أو ممكن لان ذاته ان اقتضت وجوده فقط في الخارج فهو الواجب والا فان اقتضت عدمه مطلقا في الخارج فهو الممتنع وان لم تقتض شيأ منهما فهو الممكن فالباري تعالى واجب لذاته وكل ما هو واجب لذاته يجب أن يكون قديما لانه لو كان حادثا لكان محتاجا الى محدث فيكون ممكنا هذا خلف (الاصل الثالث)

صلاحيتها لعلية انعدام المثل والخلاف (والاول) وهو انعدامه بنفسه (باطل لانه لما ثبت أنه الموجد الذى استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون) وجوده له (من نفسه) أى اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تاما (فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته) المقدسة (استحال أن تؤثر) ذاته (عدمها لان ما بالذات) أى ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما (لا يتخلف عنها) وقد تختصر العبارة عن ذلك فيقال لان واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه (وكذا الثانى) وهو انعدامه بعدم يضاده باطل أيضا (لان ذلك الضد المقتضى نفيه إما قديم أو حادث لا يجوز الاول) وهو كونه قديما (وإلا) لو جاز كون ذلك الضد قديما (لم يوجد معه) أى لزم انتفاء وجود البارى سبحانه وتعالى مع ذلك الضد (من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع الاجتماع) بين الشيئين اللذين اتصف به (وقد ثبت وجوده تعالى) أزلا (ومحال وجوده فى القدم ومعه ضده) لما مر آنفا من أن التضاد يمنع الاجتماع (ولا) يجوز (الثانى) أيضا وهو كون ذلك الضد حادثا (اذ ليس الحادث فى مضادته) أى باعتبار مضادته (للقديم بحيث يقطع) أى الحادث (وجوده) أى وجود ضده القديم (بأولى من القديم فى مضادته للحادث بحيث يدفع) أى القديم (وجوده) أى وجود ضده الحادث (بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث فى قطع وجود ضده القديم) ورفعه (لان الدفع أهون من الرفع والقديم أقوى من الحادث ۞ الاصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز) أى يختص بالكون فى الحيز خلافا للنصارى وقوله يتحيز وصف كاشف لا مخصص لان من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجوهر (والا) أى وان لا يكن ذلك بان كان

قوله (وكذا الثانى) هو قوله أن يعدم بمعدم (قوله ولا الثانى) هو قوله أو حادث (الاصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز) خلافا للنصارى (والا لكان الخ) أقرب من هذا

جوهرا

جوهرا (لكان) إما (متحركا فى حيز أو ساكنا) فيه لانه لا ينفك عن أحدهما (وهما) أى الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله متحركا أو ساكنا (حادثان) لما عرفت فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت (بما قدمناه) أى بسبب ما قدمناه فى الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهرا استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة وسيأتى بيان ذلك فى الاصل السابع (فان سماه أحد جوهرا ثم قال لا كالجواهر فى التحيز ولوازم التحيز) من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (فانما خطؤه فى التسمية) أى من حيث اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا من حيث المعنى لمثل ما سيأتى فى اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعا وفى اطلاقه ايهام نقص تعالى الله سبحانه عن أن يتطرق الى سرادقات عظمته شائبة نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقدارا ۞ (الاصل الخامس أنه تعالى ليس بجسم و) الجسم (هو المؤلف من جواهر) فرد وهى الاجزاء التى (لا تتجزأ وابطال كونه جوهرا) كما مر فى الاصل الرابع (يستقل به) أى بابطال كونه جسما لانه اذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم

ان كل متحيز محتاج الى الحيز والاله ليس بمحتاج (قوله فانما خطؤه فى التسمية) يقال عليه فكيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما يريده الشرع وجوابه أن ذلك بالاجماع وهو من الادلة الشرعية قلت منع ركن الاسلام هذه التسمية مطلقا لان الجوهر عند القدماء وان لم يكن متحيزا لكنه من جملة الممكنات وقال فى الكفاية اطلاق هذه الاسامى على الله تعالى من غير ارادة ما وضع له اللفظ خطأ فى اللغة والشرع ويوهم معنى التركيب والحدوث فلا يجوز استعماله أصلا (الاصل الخامس) (قوله وابطال كونه جوهرا يستقل به) أى يستقل بكونه ليس بجسم

فهو مختص يحيز ومركب من جوهر وجوهر (مع) ما في الجسم من (زيادة لوازم تقتضي الحدوث كالهيئة والمقدار والاجتماع والافتراق) فان كلا منها ينافي الوجوب الذاتي لاقتضائها الاحتياج على ما قرر في المطولات (فان سماه أحد جسما وقال لا كالاجسام يعني في نفي لوازم الجسمية) كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم بمعنى موجود وآخرين منهم قالوا هو جسم بمعنى أنه قائم بنفسه فأخطؤا بذلك ومن أخطأ بذلك (فانما خطؤه في اطلاق الاسم) لا في المعنى (كالاول) أي كمن قال جوهر لا كالجواهر فان خطأه كذلك كما مر هذا أعني خطأ من أطلق الاول أو الثاني ثابت (بالاجماع) من القائلين بأن الاسماء توقيفية والقائلين بجواز اطلاق ما لا يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف وظاهر عبارة المتن أن محل الاجماع حصر الخطأ في اطلاق اسم الجسم أو الجوهر دون المعنى وهو حصر اضافي والاوجه ما شرحنا به العبارة من أن قوله بالاجماع خبر مبتدا محذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع تخطئة من أطلق واحدا منهما وامتناع اطلاق كل منهما ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بالاشتقاق وهو القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سمعا اتصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف فبينه المصنف بقوله (فانه) أي فان الشأن (لم يوجد في السمع) أي الكتاب والسنة (ما يسوغ اطلاقه) أي اطلاق اسم الجسم أو الجوهر (ليجوز) اطلاقه (على قول القائلين بالاشتقاق في الاسماء) وهم المعتزلة والقاضي أبو بكر من أئمة أصحابنا فامتنع اطلاقه عندهم لفقدان هذا الشرط وقد نبه على انتفاء الشرط الثاني أيضا معه بقوله (ولان شرطه) أي شرط

(قوله مع زيادة لوازم) أي للجسم تقتضي الحدوث (قوله بالاجماع) أي باجماع القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق (قوله فانه لم يوجد في السمع) أي في الكتاب والسنة (ما يسوغ اطلاقه الخ) وهو ورود فعل مسند اليه تعالى ليشتق منه كما

القول

القول بالاشتقاق في الاسماء عند القائلين به (بعد السمع) أي بعد اتصافه تعالى سمعا بالمعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق (أن لا يوهم) اطلاقه (نقصا) وكل من شرطي الاطلاق منتف أما الاول فلأن المعنى الحقيقي لكل من الجسم والجوهر محال على الباري تعالى ولم يرد سمعا اتصافه بمأخذ اشتقاق المعنى المجازي لواحد منهما وأما الثاني فنبه على انتفائه بقوله (واسم الجسم يقتضيه) أي النقص (من حيث اقتضاؤه الافتقار) الى أجزائه التي يتركب منها (وهو) أي الافتقار (أعظم مقتض للحدوث) وقد اعتبر على قول الاشتقاق أيضا أن يكون في اللفظ الذي يطلق اشعار بالاجلال والتعظيم وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد هو ما اتصف الباري تعالى بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا يراد فيه وكان مشعرا بالجلال من غير وهم اخلال واحترز بكونه مشعرا بالجلال عن نحو الزارع والرامي فانه لا يجوز اطلاقه مع ورود قوله تعالى أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون وقوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذا تقرر ذلك وأنه لا يجوز اطلاق لفظ الجسم (فمن أطلقه فهو عاص) بذلك الاطلاق (بل قد كفره بعضهم) يعني ركن الاسلام في فتواه فمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة الى آخر كلامه (وهو) أي التكفير لمن أطلقه (أظهر) من عدم التكفير له (فان اطلاقه) اياه حال كونه (مختارا) لاطلاقه غير مكره عليه (بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف) بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر وفاقا (ولما ثبت انتفاء الجسمية) بالمعنى المذكور (ثبت انتفاء لوازمها) وهي

قيل في قوله تعالى كما أحسن الله اليك ونحوه محسن ومحسان وقيل مسامح لورود اسمع يسمع لك وردّ بأن يسمع تخرج مخرج المشاكلة قلت ويقال مثل هذا في الجوهر والله أعلم (قوله بل كفره بعضهم) هو ركن الاسلام في فتواه فمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة الخ

الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها (فليس سبحانه بذى لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا امتداد ولا حال فى شئ ولا محل له) ولا متحيز بشئ ولا يعرض له لذة عقلية ولا حسية ولا ألم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شئ مما يعرض للاجسام لانه لا يعقل من هذه الامور الا ما يخص الاجسام وقد ثبت انتفاء الجسمية وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوى ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهى على البارى تعالى محالات فما ورد فى الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتى فى الأصل الثامن ۞ (الأصل السادس انه تعالى ليس عرضا) واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لان العرض) هو (ما يحتاج الى الجسم) وفى الاقتصاد أو الجوهر (فى تقومه) أى فى قيام ذاته وتحققها (فيستحيل وجوده قبله) ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شئ قبل ذلك الشئ (والله تعالى قبل كل شئ وموجده) كما ثبت بالادلة السابقة (و) الثانى ما تضمنه قوله (لانه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سنبينه) كالارادة والخلق (وليس العرض كذلك) اذ لا تعقل هذه الاوصاف الا لموجود قائم بنفسه (وقد تحصل) من أول الاصول (الى هنا أن العالم كله جواهر وأعراض) وقوله جواهر يتناول الاجسام لانها كلها جواهر مؤلفة (وانه تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهرا ولا عرضا) بل ذاته مخالفة لسائر الذوات (فلا يشبهه شئ) ولا يشبهه شئ (كما قال تعالى ليس كمثله شئ) أى ليس مثله شئ يناسبه ويزاوجه أو المراد من مثل ذاته المقدسة كما فى قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة فى نفيه بطريق الكناية فانه اذا نفى عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه عنه أولى وقيل مثله صفته أى ليس كصفته صفة

والمخالفة

والمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة به تعالى لا لامر زائد هذا مذهب الاشعرى ومن وافقه وأما الادلة عليه فالى المطولات ۞ (الأصل السابع أنه تعالى ليس مختصا بجهة) أى ليست ذاته المقدسة فى جهة من الجهات الست ولا فى مكان من الامكنة (لان الجهات) الست (التى هى الفوق والتحت واليمين الى آخرها) أى والشمال والامام والخلف (حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشى على رجلين) كالطير (فان معنى الفوق ما يحاذى عند رأسه من فوقه) أى من جهة العلو وهى جهة السماء (والباقى ظاهر) وهو أن جهة السفل ما يحاذى رجله من جهة الارض واليمين ما يحاذى أقوى يديه غالبا والشمال مقابلها والامام ما يحاذى جهة الصدر التى يبصر منها ويتوجه اليها والوراء مقابلها (و) معنى الفوق (فيما يمشى على أربع أو على بطنه) أى بالنسبة اليهما (ما يحاذى ظهره من فوقه) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر (ثم هى) أى الجهات (اعتبارية) لا حقيقية لا تتبدل (فان النملة اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذى لظهرها ولو كان كل حادث مستديرا كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات) لانه لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه (وقد كان تعالى) موجودا (فى الازل ولم يكن شئ من الموجودات) لان كل شئ موجود سواه حادث كما مر دليله (فقد كان) تعالى (لا فى جهة) لثبوت حدوث الجهة فهذا طريق الاستدلال وقد نبه على طريق ثان بقوله (ولان معنى الاختصاص بالجهة اختصاص يحيزهو كذا) أى معين من الاحياز (وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية) فى حقه تعالى اذ الحيز مختص بالجوهر والجسم وقد مر تنزيهه عنهما سبحانه وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة كونه حالا فى الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر فبطلان الجوهرية والجسمية كاف فى بطلانه (فان أريد بالجهة) معنى (غير هذا مما

ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين) أي فليبينه من أراده (حتى ينظر فيه أيرجع
الى التنزيه) عما لا يليق بجلال الباري تعالى (فيحظى) من أراده (في مجرد التعبير)
عنه بالجهة لايهامه ما لا يليق ولعدم وروده في اللغة (أو) يرجع (الى غيره) أي غير
التنزيه (فيبين فساده) لقائله وغيره صونا عن الضلالة والله ولي التوفيق فان قيل
فما بال الايدي ترفع الى السماء وهي جهة العلو أجيب بان السماء قبلة الدعاء تستقبل
بالايدي كما أن البيت قبلة الصلاة تستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود
بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الاسلام في الاقتصاد سر الاشارة
بالدعاء الى السماء على وجه فيه طول فليراجعه من أراده ۞ (الاصل الثامن انه تعالى
استوى على العرش) وهذا الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه
صريحا في ترجمة أصول الركن الاول وتنبيه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين
بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش
والحشوية وهم المجسمة يصرحون بالاستقرار على العرش ويتمسكون بظواهر منها قوله

(الأصل الثامن انه تعالى استوى على العرش الخ) قلت قال في الكفاية ان
الكرامية أثبتوا لله تعالى جهة الفوق من غير استقرار على العرش وصرحت
المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش قلت وقالت الشافعية الاستقرار على
العرش صفة لله تعالى بلا كيفية وكذلك جميع المتشابهات وقال مشايخنا
الرحمن على العرش استوى لا يعلم تأويله الا الله وكذلك جميع المتشابهات ودليل
هذا أن الامام البيضاوي قال في تفسيره وعن أصحابنا أن الاستواء على العرش
صفة لله تعالى بلا كيف والمعنى أن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذي
عناه منزه عن الاستقرار والتمكن وقال الامام الشافعي فيما رواه ابن أبي حاتم روى
بسنده الى يونس بن عبد الاعلى قال سمعت الشافعي يقول نثبت هذه الصفات التي

تعالى

تعالى الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث
وأجيب عنه بجواب اجمالي هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو أن الشرع انما ثبت
بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما ثبتت هذه الدلالة
بالعقل فلو أتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده ليطل الشرع والعقل معا اذا تقرر
هذا فنقول كل لفظ ورد في الشرع مما يسند الى الذات المقدسة أو يطلق اسما أو صفة لها
وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو اما أن يتواتر أو ينقل آحادا والآحاد ان كان
نصا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه وان كان ظاهرا فظاهر غير
مراد وان كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا لا يحتمل التأويل بل لا بد أن يكون
ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادا منه ثم ان بقي بعد انتفائه
احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وان بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلو اما ان
يدل قاطع على واحد منهما أو لا فان دل حمل عليه وان لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين

جاء بها القرآن ووردت بها السنة ونفى التشبيه عنه كما نفى عن نفسه فقال تعالى ليس
كمثله شيء وهو السميع البصير انتهى وقال سلفنا في جملة المتشابه نؤمن به ونفوض
تأويله الى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث بشرط أن لا يذكر الا
ما في القرآن والحديث أي لا نزيد على التلاوة فلا نقول الاستواء صفة ولا نشتق منه
الاسم ولا نبدله بلفظ آخر حكاه التكساري وغيره وهذا معنى ما قال ابن الجوزي في
زاد المسير أجمع السلف على أن لا يزيدوا على تلاوة الآية فقولهم لا يشتق منه الاسم
يعني والله أعلم أن لا يقولوا استوى على العرش ولا يبدلوا اللفظة على بلفظة فوق ونحو
ذلك تمسك سلفنا بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وجعلوا قوله والراسخون في العلم
عطف جملة خبرية يقولون وأيد هذا قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله وعليه
لا يجوز العطف لانه مجرور ولفظا لا محلا وقراءة أبي بن كعب ويقول الراسخون في

بالنظر والاجتهاد دفعا للخبط عن العقائد أو لاخشية الالحاد فى الاسماء والصفات
الاولى مذهب الخلف والثانى مذهب السلف وسيأتى أدلة للتنزيل عليهما وأما
الاجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأنا نؤمن بانه تعالى استوى على
العرش (مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة
والمحاذاة) لهما لقيام البراهين القطعية على استحالة ذلك فى حقه تعالى (بل) نؤمن
بان الاستواء ثابت له تعالى (بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به) كما جرى عليه السلف
رضوان الله تعالى عليهم فى المتشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض
علم معناه اليه سبحانه (وحاصله) أى حاصل ماسبق (وجوب الايمان بانه) تعالى
(استوى على العرش مع نفى التشبيه فاما كون المراد أنه) أى الاستواء (استيلاؤه على
العرش) كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه جمة الاسلام فى هذا الاصل (فامر
جائز الارادة) يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافا للمادل عليه كلام
جمة الاسلام من تعيينه (اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ماذكرنا) من الايمان

العلم آمنا به وهى قراءة ابن عباس أيضا على ماروى الحاكم باسناد صحيح عن طاوس
سمعت ابن عباس يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون فى العلم آمنا به وماروى
الحاكم باسناد صحيح عن ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان
الكتاب الاول أنزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب
على سبعة أحرف زاجر وآمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله
وحرموا حرامه واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر
الا أولوا الالباب ورواه الطبرانى أيضا وروى عن أبى مالك الاشعرى أنه سمع النبى
صلى الله عليه وسلم يقول لا أخاف الا من ثلاث خلال أن تكثر لهم الدنيا فيتحاسدوا
وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغى تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون

به

بمع نفى التشبيه (واذا خيف على العامة) لقصور أفهامهم (عدم فهم الاستواء اذا
لم يكن بمعنى الاستيلاء الا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية) كالمحاذاة (وان لا يفقهوه)
أى لا يفقهوا ماذكر من لوازم الجسمية (فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء) صيانة
لهم عن الحذور بان نبذ كر لهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء (فانه قد ثبت اطلاقه بهذا المعنى
لغة فى قوله) أى الشاعر (قد استوى بشر على العراق) • من غير سيف ودم مهراق
(وقوله فلما علونا واستوينا عليهم • تركناهم مرعى لنسر وطائر
و) جار (على نحو ماذكرنا) فى الاستواء على العرش (كل ماورد) أى كل لفظ
ورد فى الكتاب والسنة (مما ظاهره الجسمية فى الشاهد) أى الحاضر الذى ندركه يجب
الايمان به (كالاصبع والقدم واليد) فى نحو قوله تعالى يد الله فوق أيديهم ما منعك أن
تسجد لما خلقت بيدى وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسىء

فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الالباب الحديث فادعاء أنه صفة
من علم تأويله وكيف والصفة قديمة والعرش حادث (قوله واذا خيف على العامة عدم
فهم الاستواء الخ) هذا لا يفيد تردد المشايخ وهو أن للسلف فى المتشابه طريقين التسليم
والتأويل فالالائق بالعوام سلوك طريق التسليم واللائق بأهل النظر طريق التأويل
لدفع تمسكات مبتدعة حيث ذهبوا الى ما لا يقال على الله تعالى فقال التسليم أسلم للعوام
التى لا تحتمل عقولهم دقائق الكلام حتى لو سألوا عن هذه الآيات والاخبار المتشابهة
وتكلفوا فى طلب تأويلها زجروا عنها والتأويل لاهل العلم أحكم (٢) والاحكام اعتقاد أن
يذهب الى ما لا يليق على الله تعالى كما فيما نحن فيه فقال ربيعة بن أبى عبد الرحمن لمن
سأل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال السؤال عن هذا بدعة وما أراك
الا رجل سوء ولما قالت الكرامية ان الله تعالى فى جهة الفوق من غير استقرار على
العرش وقالت المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش وتعلقوا بقوله تعالى الرحمن على

النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء رواهما مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الطويل يقال لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك ومثل هذه الالفاظ العين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وقوله تعالى فانك بأعيننا وقوله تعالى تجري بأعيننا فالجار والمجرور وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جار كما ذكرنا وقوله كل مبتدأ مؤخر وتقديم الخبر للحصر أي على نحو ما ذكرنا لا على غيره وقوله يجب الايمان به استئناف لبيان ذلك النحو الذي تجري عليه الالفاظ المذكورة كلها قيل ما النحو الذي تجري عليه الالفاظ المذكورة فأجيب بانه نحو وجوب الايمان بها وهو كون الايمان مصحوبا بالتنزيه عما لا يليق دون تأويل الا عند الحاجة اليه لفهم العامة كما يوضح ذلك قوله (فان اليد وكذا الاصبع وغيره) كالنزول يقال في كل منها (صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه أعلم به وقد تؤول اليد والاصبع) في بعض المواضع عند الحاجة (بالقدرة والقهر) كقوله تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء أي هو قادر على كل شيء وكل شيء تحت قهره ويؤول الحديثان السابقان في اليد وفي الاصبع بانهما من باب التمثيل المذكور في علم البيان فيؤول الاول بانه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها فلا يرد تائبا كما يبسط الواحد من

العرش استوى أجاب أهل الحق بان الاستواء مشترك بين معان والعرش مشترك أيضا بين السرير والملك قال القائل * اذا ما بنو مروان ثلت عروشهم * ومع الاشتراك لا يكون حجة والمعنى اللائق الاستيلاء فيحمل عليه من غير قطع بانه المراد وتم المراد والله أعلم (قوله وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة) قلت غيره وغير ما تقدمه في القرآن

عباده

عباده يده للعطاء أي لا خذه فلا يرد معطيا ويؤول الثاني بان قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه كيف شاء كما يقلب الواحد من عباده الشيء اليسير بين اصبعين من أصابعه ويؤول القدم بمعنى المتقدم أي خلق يتقدمون للنار بخلقهم الله تعالى في الآخرة لذلك وتؤول العين بالبصر والنزول بنزول أمره تعالى وغيره مما بسطه في الاقتصاد (واليمين في قوله صلى الله عليه وسلم بطر) أي الاسود (بمين الله في الارض على التشريف والاكرام) والمعنى انه وضع في الارض للتقبيل والاستلام تشريفا له كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقبيل دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك أولان من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضي الاقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة لتقبيل اليمين والحاصل أن لفظ اليمين استعير للحجر تشبيها أو لاحدهما ثم أضيف اضافة تشريف واكرام وهذا الحديث أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوا من معناه من حديث أبي هريرة مرفوعا ولفظه من فاوض الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن وهذا التأويل لهذه الالفاظ (لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بارادته خصوصا على قول أصحابنا) يعني الماتريدية (انها) أي الالفاظ المذكورة (من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار) دار التكليف (والا) أي وان لا يكن ذلك بان كان معرفته في هذه الدار مرجوة (لكان قد علم) لمن حصلت له من العباد وذلك بناء على القول بأن الوقف في الآية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم أن كلام امام الحرمين في الارشاد يميل الى طريق التأويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض

الوجه والعين والجنب والساق وفي الحديث خلق الله آدم على صورة الرحمن رواه ابن عمر وفي حديث أبي هريرة بلفظ آخر وحديث ينزل ربنا الى سماء الدنيا كل ليلة وقوله عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا قال يجلسه معه على العرش رواه مجاهد وغيره

حيث قال والذى نرتضيه رأيا ونديّن الله به عقدا اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكأنه رجع الى اختيار التفويض اتأخر الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التأويل فقال فى بعض فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقرب بهما الى الحق ويعنى بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التأويل اذا كان المعنى الذى أوّل به قريبا مفهوما من تخاطب العرب ويتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين أن تدعو الحاجة اليه فتحلل فى فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة لذلك ﴿ (الاصل التاسع أنه تعالى مرئىّ بالابصار فى دار القرار) ووجه نظم المصنف تبعا لحجة الاسلام هذا الاصل فى سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات أن نفى الجهة يتوهم انه مقتض لانتفاء الرؤية فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتتمة للكلام فى نفى الجهة والمكان والكلام فى الرؤية فى مقامات ثلاثة الاول فى تحقيق معناها تحريرا لمحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أغمضنا العين فانا نعلم الشمس عند التغميض علما جليا لكن فى الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شيأ علما تاما جليا ثم رأيناه فانا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة تسميه الرؤية ولا يتعلق فى الدنيا الا بمقابل لما هو فى جهة ومكان فهل يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان المقام الثانى فى جوازها عقلا والثالث فى وقوعها سمعا أما المقام الثانى فقال الآمدى أجمع الائمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى فى الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فأثبته قوم ونفاه آخرون

وهذه فيها ما تقدم من التسليم والتأويل والله تعالى أعلم ﴿ (الاصل التاسع أنه تعالى مرئىّ بالابصار فى دار القرار) قلت خالف فى هذا جهم والمعتزلة والخوارج والنجارية

وهل

وهل يجوز أن يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤيا بحقيقة ولا خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا باستناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية فى الآخرة واختلفوا فى وقوعها فى الدنيا ومقصود المصنف كحجة الاسلام فى هذا المقام الاستدلال على وقوعها فى الآخرة فقدما الاستدلال عليه بالنقل ثم استدلا بالنقل على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع فى الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلا بالعقل على الجواز (أما) الحكم بالوقوع فى الآخرة (نقلا) أى من جهة النقل (فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) أى ذات نضرة وهى تهلل الوجه وبهاؤه (الى ربها ناظرة) ثم استغرقة فى مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر الى ربها (وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب كذلك ترون ربكم) والحديث فى الصحيحين بألفاظ منها عن أبى هريرة رضى الله عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون فى القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم

والزيدية من الروافض وأكثر المعتزلة على أن الله تعالى يرى ذاته ويرى العالم ولكن لا يرى وطائفة منهم أنكرت أن يرى أو يرى (قوله وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب كذلك ترون ربكم) قلت هذا فى الصحيحين من حديث أبى هريرة وجرير وقال فى شرح العقائد وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة قلت أخذ هذا من الكفاية قال فيها وذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن على الحكيم الترمذى رحمه الله فى تصنيف له مقال على صحة حديث الرؤية عد من

ترونه كذلك الحديث وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار وبخفف من الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الزاء كما أورده المصنف من الضيم وهو بمعنى الضير أى هل يحصل لكم فى ذلك ما تتضرر معه الرؤية بحيث تشكون فيها وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكر ناعدة منها فى حواشى شرح العقائد ولم يتعرض المصنف ولا أصله لوقوع الرؤية فى الدنيا والقائلون بوقوعها تمسكوا لوقوعها فى الجملة برؤيته صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج كما ذهب اليه جمهور من تكلم فى المسئلة من الصحابة وأما الجواز مطلقا فقد استدل له المصنف كأصله نقلا بقوله (ونفس) بالجر عطفا على المجرور بالام أى ولنفس (سؤال موسى عليه السلام الرؤية) فانه يدل على جوازها (اذ لا يسأل نبى كريم من أولى العزم) من الرسل (الرب جل وعلا ما يستحيل عليه أرأيت المعتزلى) باذا البصيرة (أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى) عليه الصلاة والسلام (حيث علم) أى المعتزلى (ما يجب لله ويستحيل عليه مالا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم) مع أن

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم أئمة منهم ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وصهيب وأنس وأبو موسى الاشعرى وأبو هريرة وأبو سعيد الخدرى وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمارة بن رويبة الثقفى وحذيفة وأبو بكر الصديق وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله البجلى وأبو أمامة الباهلى وبريدة الاسلمى وأبو برزة وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدى رضوان الله عليهم أجمعين فهم أحد وعشرون من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم نقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واتفقوا على ثبوته ولم يشتهر عن غيرهم خلاف ذلك فكان اجماعا انتهى قلت حديث ابن مسعود رواه الطبرانى وحديث ابن عمر رواه الترمذى والدارقطنى وحديث ابن عباس رواه ابن خزيمة وحديث صهيب فى مسلم وحديث أنس عند الحكيم الترمذى

المقصود

المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وفى الاتيان بلفظ نفس تنصيص على أن الاستدلال بالآية من جهة نفى الرؤية وهو بشير الى أن فى الآية دلالة من جهة أخرى هى أنها تضمنت تعليق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن فالرؤية المعلقة به أمر ممكن فيستدل بالآية من وجهين كما قرر فى محله وقد علمت بما قررناه الى هنا جملة ما استدل به المصنف كأصله على الوقوع وعلى الجواز نقلا (وأما) الاستدلال (عقلا فلانه) أى النظر الى الرب تعالى أمر قد دل العقل على جوازه لانه (غير مؤد الى محال فوجب) لهذه الدلالة (أن لا يعدل عن الظاهر) أى ظاهر لفظ النظر فى قوله تعالى الى ربها ناظرة وافظ الرؤية فى الحديث (اذ العدول عنه) أى عن الظاهر انما يجوز (عند عدم امكانه) لامع امكانه (ونفى) أى كونه غير مؤد الى محال (أن الرؤية) أى لان الرؤية (نوع كشف وعلم للمدرك) بصيغة اسم الفاعل (بالمرئى يخلقه الله تعالى) أى يخلق هذا النوع من الكشف والعلم (عند مقابلة الحاسة له) أى للمرئى (بالعادة) أى بحسب ما جرت به عادته تعالى (فجاز) عقلا (أن) يخرق هذه العادة بأن (يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير أن ينقص منه قدر من الادراك) خلقا كائنا (من غير مقابلة) بين الباصرة والمرئى (بجهة) أى فى جهة (معها) أى مع تلك المقابلة (مسافة خاصة) بين الحاسة والمرئى الكائن فى تلك الجهة (و) من غير (احاطة بمجموع المرئى) وقد أشار المصنف بقوله من غير أن ينقص منه قدر من الادراك الى أن مسمى الرؤية هو الادراك

وحديث أبى موسى الاشعرى وأبى هريرة وأبى سعيد الخدرى فى الصحيحين وحديث عمار بن ياسر فى مسند أحمد وحديث جابر بن عبد الله عند أحمد ومسلم وحديث معاذ ابن جبل عند ابن أبى حاتم فى تفسيره وحديث ثوبان عند الحكيم الترمذى وحديث عمارة بن رويبة عند ابن بطة فى الابانة وكذا حديث حذيفة وحديث أبى بكر الصديق

المشتمل على الزيادة على الادراك الذى هو علم جلى كما قدمناه أول هذا الأصل اذ هو العلم الذى لا ينقص منه قدر من الادراك وأشار بقوله من غير مقابلة بجهة الى دفع قول المعتزلة كالحكماء ان من شرائط الرؤية مقابلة المرئى للباصرة فى جهة من الجهات وبقوله معها مسافة خاصة الى رد قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذا لا يرى باطن الاجفان وأشار بقوله واحاطة بمجموع المرئى الى نفى كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئى لتكون ممتنعة فى حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل أنه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم فى الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة الخ وعبر بقوله بمجموع تنبيها على انه اذا ثبت أن المجموع المركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركب والتناهى والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن الاحاطة وقد استدل المصنف لجواز الرؤية من غير مقابلة ولجوازها من غير احاطة بوقوع أمور ثلاثة الاول والثالث منها لجوازها دون مقابلة والثانى لجوازها من غير احاطة فالاول ما تضمنه قوله (كما قد يخلقه) والجار والمجرور فى موضع الحال من المفعول وهو قوله هذا القدر من العلم أى جاز أن يخلقه دون أن ينقص منه قدر من الادراك من غير مقابلة مشبها ما قد يخلقه تعالى لمن يشاء (من غير مقابلة لهذه الحاسة) أى البصر (أصلا كما) وقع لنبيه عليه الصلاة والسلام فقد (روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لهم) أى للصحابة المصلين

رضى الله تعالى عنه وعنهم وزيد بن ثابت فى مسند أحمد وحديث جرير فى الصحيحين وحديث أبى أمامة عند الحكيم الترمذى والدارقطنى وحديث بريدة عند ابن خزيمة وحديث أبى برزة وعبد الله بن الحارث بن جزء عند الترمذى الحكيم قلت وقد زدت عليه حديث أبى رزين العقيلى عند أحمد وأبى داود وابن ماجه وحديث عمارة بن الصامت

معه

معه (سووا صفوفكم فانى أراكم من وراء ظهرى) وهو فى الصحيحين من حديث أنس بلفظ أقيموا صفوفكم فانى أراكم من وراء ظهرى وللبخارى عن أنس أقيمت الصلاة فاقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال أقيموا صفوفكم وتراصوا فانى أراكم من وراء ظهرى وللنسائى انه صلى الله عليه وسلم كان يقول استووا استووا استووا فوالذى نفسى بيده انى لأراكم من خلفى كما أراكم من بين يدى ففى ايراده بلفظ روى الدال على التمريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر الثانى ما تضمنه قوله (وكما أنا نرى السماء) أى ومشبها رؤيتنا السماء فانا نراها (ولا نحيط بها) فالجار والمجرور فى محل نصب حال ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف أو عطفا على الحال والامر الثالث ما تضمنه قوله (وكما نرانا الله) أى وحال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها فى كونه دون مقابلة رؤية الله ايانا فانه (تعالى يرانا من غير مقابلة فى جهة باتفاقنا) نحن وأنتم معشر المعتزلة (والرؤية نسبة خاصة بين طرفى راء ومرئى) أى بين راء ومرئى هما طرفاها أى متعلقاها (فان اقتضت) أى فان فرض أن تلك النسبة تقتضى (عقلا) أى من جهة العقل بأن يحكم العقل باقتضائها (كون أحدهما) أى أحد طرفيها (فى جهة) باعتبار تعلقها بأن يفرض أن تعلقها لا يصح عقلا الا كذلك (اقتضت كون) طرفها (الآخر كذلك) أى فى جهة لاشتراكهما فى التعلق (فاذا ثبت) بوفاق الخصمين (عدم لزوم ذلك) أى أنه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون فى الجهة (فى أحدهما) أى أحد طرفيها (لزم فى) الطرف (الآخر مثله) لاشتراكهما فى التعلق فكان الثابت عقلا بوفاقهما نقيض ما فرض فثبت انتفاؤه ما فرض (والا)

عند أحمد وحديث كعب بن عجرة وفضالة بن عبيد عند ابن جرير الطبرى وحديث أبى بن كعب عند الدارقطنى وحديث عبد الله بن عمرو عند ابن أبى حاتم فى تفسيره وحديث عائشة رضى الله عنها عند الحاكم وحديث سووا صفوفكم رواه البخارى ومسلم

أى والايكن ذلك بان فرض اللزوم فى أحد الطرفين وعدمه فى الآخر (فتحكم) أى فهو تحكم (محض و) يقال فى الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم) الباري (جسما من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك) أى من غير كيفية وصورة (لما قلنا) آنفا (ان الرؤية نوع علم خاص) يخلقه الله تعالى فى الحي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكروقوله (وحصول المسافة والمقابلة) الى آخره جواب سؤال تقريره ان الرؤية فى الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة فى الجهة والمسافة بين الرائى والمرئى (و) حصول (الاحاطة) أى احاطة الرائى ببعض المرئيات (و) حصول ادراك (الصورة) أى صورة المرئى فليكن فى الغائب كذلك وانه باطل لتنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية فى حقه لانتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده أن حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة (ثم) أى هناك يعنى فى الرؤية فى الشاهد (لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك) أى يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة و بالاحاطة به وبالصورة لكونه جسما (لا لكونها) أى الامور المذكورة (معللا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته) أى ذلك النوع المسمى رؤية (مع انتفائها) أى مع انتفاء الامور المذكورة (على ما بيناه) بالاستدلال السابق والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته والالم تكن علة له والله أعلم ۞ (الاصل العاشر العلم بانه تعالى واحد لاشريك له) اعلم أن المصنف ذكر أولا أن الركن الاول ينحصر فى عشرة أصول هى العلم بأمور عشرة ومقتضى التطبيق بين اجماله وتفصيله أن يصدر كل أصل منها بلفظ العلم كما صنع حجة الاسلام ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم فى الأصل

(قوله على ما بيناه) فى قوله صلى الله عليه وسلم انى أراكم من وراء ظهرى وكما نرى السماء ولا نحيط بها ونراها من غير مقابلة والله تعالى أعلم ۞ (الاصل العاشر العلم بانه تعالى واحد لاشريك له واستدل الامام الحجة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) قال

الاول والاصل العاشر دون الثمانية التى بينهما ايثارا للاختصار واعتمادا على التصريح بذلك فى محل الاجمال مع الاشعار أولا وآخرا بأن المقصود العلم فان قلت لم أخر المصنف كأصله التوحيد مع انه المقصود الاهم الذى دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد الوحدانية فى الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسائر ما عقد له الاصول السابقة أوصافا للباري سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما وحد به ذاته تعالى عن سائر الذوات من الازلية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم يقدم التوحيد على الكلام فى الاستواء والرؤية قلت لان فى ذلك تتمة للكلام على نفى الجسمية ونحوها واعلم أيضا أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء الشبيهة والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا أما الاول فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثانى فحاصله انتفاء المشابهة له تعالى بوجه من الوجوه ومعنى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هى التى عقد هذا الاصل لاثباتها بالدليل (استدل) لاثباتها (الامام الحجة) أى حجة الاسلام الغزالى (بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فقال و برهانه فساق الآية ثم قال (و بيانه) أى بيان البرهان وهو الآية فرجع الضمير فى عبارة الحجة البرهان وهو الآية وفى عبارة المصنف هو قوله تعالى الخ وهو الآية فالمعنى فيهما واحد والمراد على كل منهما بيان وجه دلالتها وهو أنه (لو كانا اثنين) يعنى لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالوهية التى منها الارادة وعلم القدرة و (أراد أحدهما أمرا فالثانى ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثانى مقهورا عاجزا ولم يكن الها

(قوله لو أراد أحدهما أمرا فالثانى ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثانى مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثانى قويا قاهرا

قادرا وان كان الثانى قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثانى قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى) وفى نسخ الاحياء هنا قادرا بدل قاهرا (وهذا) الذى ذكره حجة الاسلام (ابتداء) لتقرير برهان التوحيد لا لزوم الفساد المذكور فى الآية (فليس بيانا للآية وانما بيانها ببيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) والحق أن نقول بل ماذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلالتها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع بناء على ما فى الآية من الاشارة اليه كما سيأتى التنبيه عليه فى كلام العلامة البيضاوى وان كان تقرير شرح العقائد لبرهان التمانع على وجه آخر فهو يرجع اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وهاهنا نقرره فنقول الكلام فى اثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد كما تطقت به الآية اما أن يكون مع الملى أو مع غيره وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبى من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد به من اعتقد حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

الملائم لكلام المصنف رحمه الله هو الثانى (فأما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير) المشار اليه فى الآية أى تقدير تعدد الاله (الذى) يعنى الملى (قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد) وما أخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لامحالة لاستحالة الخلف فى خبره تعالى (وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك أيضا) أى يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد (جبرا) أى من جهة الجبر أى القهر له (بمحاجة ثبوت الملة) أى كونها حقا فان المعجزات الباهرة التى منها القرآن الكريم الباقى اعجازه على وجه الدهر أدلة قائمة على حقية الملة قاهرة للخصم لا يستطيع ردها (ثم ذلك) والاشارة الى اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد أى بالمحاجة مجموع أمرين ثبوت الملة ثم اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة وقوله (أو علما) عطف على قوله جبرا أى أو القطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لا من جهة الجبر بل من جهة علم (توجبه العادة والعلوم العادية) يحصل بها القطع

المشتركين على تدبير واحد لا يعارض بعضهم بعضا فانتفاء لازم التعدد وهو الفساد معلوم قطعا وبقينا فالملزوم وهو التعدد منتف قطعا وبقينا فهذا دليل عقلى محض على وحدانية البارى تعالى (قوله فأما الملى) أى المنسوب الى ملة الاسلام قال الشيخ ابن أبى شريف وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبى من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد من اعتقد حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملائم لكلام المصنف اه (قوله على التقدير الذى هو قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك) أى القطع بلزوم الفساد (جبرا بمحاجة ثبوت الملة) أى محاجة اثبات ملتنا (ثم ذلك) أى بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد يشير الى أن دليل التوحيد سمعى وسيذكر طريق العلم القطعى والله تعالى أعلم (قوله أو علما) عطف على قوله جبرا أى يلزمه القطع عن علم توجبه العادة (قوله والعلوم العادية)

(كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه) أى بأنه (حجر الآن) أى حال غيبتنا عنه لم يتقلب ذهبا مثلا فهى أعنى العلوم المستندة الى العادة (داخلة فى) مسمى (العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض) فقوله والعلوم مبتدأ خبر مقوله داخلة (ولذا) أى ولدخول العلم العادى فى مسمى العلم (أجيب عن ايراد خروجه) عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز فانه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك أنه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية وهى المستندة الى العادة كالعلم بحجرية الجبل فى المثال السابق (لاحتماله النقيض) بجواز خرق العادة (مع أنه) أى العلم العادى (علم) أى داخل فى مسمى العلم ومعدود من أقسامه وقوله (بان الاحتمال)

مبتدأ خبره داخل فى العلم الخ وهذا تقرير ينتهى الى الجواب عن قول الشيخ سعد الدين التفتازانى فى شرح العقائد واعلم أن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام قلت أورد الاشياخ أن الاتفاق اما ضرورى أو اختيارى فان كان ضروريا ثبت عجزهما واضطرارهما فى الموافقة وان كان اختياريا يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتحقق الالزام على ما قرره ولما رأى شيخنا رحمه الله أن حاصله انه احتج على الاقناع والخطابة بان الملازمة عادية والعاديات ليست علوما لاحتمال النقيض وهو جواز الاتفاق فلا تفيد القطع واذا لم تفده فهى اقناعية فرد هذا بقوله والعلوم العادية (كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه حجر الآن داخلة فى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولذا) أى ولدخوله فى العلم الخ (أجيب عن ايراد خروجه) أى خروج العلم العادى (لاحتماله النقيض مع انه علم بان الاحتمال

متعلق

متعلق بقوله أجيب أى أجيب عن الايراد المذكور بان احتمال النقيض (فيه) أى فى العلم العادى (بمعنى أنه لو فرض العقل خلافه لم يكن) ذلك الفرض (فرض محال) لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لا يستلزم فى شئ من طرفيه محالا (وذلك) الاحتمال بهذا المعنى (لا يوجب عدم الجزم المطابق) للواقع (بان الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه) لان الاحتمال المنافى لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التميز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن أو فى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشؤ ضعف ذلك التميز اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد فى التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول (فأثبتوا فيه) أى فى العلم العادى (ثبوت الجزم والمطابقة) للواقع (والموجب) و (أعنى) بالموجب (العادة القاضية الى لم يوجد قط خرمها) وهى أحد أقسام الموجب فى قولهم فى تعريف العلم انه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذ الموجب الذى يستند اليه الجزم اما حس أو عقل أو عادة (وذلك) أى ما ثبت فيما الجزم والمطابقة والموجب (هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل) أى فيسبب العادة التى لم يوجد قط خرمها يحصل (لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التى لم يعهد قط اختلالها فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للآخر فى كل جليل وحقير)

فيه بمعنى انه لو فرض العقل خلافه لم يكن فرض محال وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعنى العادة القاضية الى لم يوجد قط خرمها وذلك هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التى لم يعهد قط اختلالها فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للآخر فى كل جليل وحقير

من الامور (بل تأبى نفس كل) منهما دوام الموافقة (وتطلب الانفراد بالملكة والقهر) للآخر (فكيف بالالهين والاله) أى والحال أن الاله (يوصف باقصى غايات التكبر كيف لاتطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر سبحانه بقوله ولعلا بعضهم على بعض هذا) أمر (اذا تؤمل لاتكاد النفس تخطر) للتأمل (نقيضه) أصلا (فضلا عن اخطار فرضه) أى فرض النقيض (مع الجزم بان الواقع هو) الطرف (الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعى) لاتردد فيه بوجه (واغا غلط من قال غير هذا) بان قال ان الآية حجة اقناعية (من قبل) أى من جهة (أنه اذا خطر) بباله (النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا فى العقل وينسى) ماذكرناه فيما مر آنفا من (أنه لم يؤخذ فى مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض بل) المأخوذ فيه (مجرد الجزم) الكائن (عن موجب بأن) الطرف (الآخر) المقابل للنقيض (هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه) وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية تحقيقية لا اقناعية (والله سبحانه الموفق) للصواب (وعن ظهور دخوله فى العلم بما ذكرنا)

بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالملكة والقهر فكيف بالالهين والاله يوصف باقصى غايات التكبر كيف لاتطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر سبحانه بقوله ولعلا بعضهم على بعض هذا اذا تؤمل لاتكاد النفس تخطر نقيضه فضلا عن اخطار فرضه مع الجزم بان الواقع هو الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعى واغا غلط من قال غير هذا) يعنى ومنهم سعد الدين (من قبل انه اذا خطر النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا فى العقل وينسى انه لم يؤخذ فى مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بان الآخر هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل) يعنى كما قرر فى حاشية العضد (والله سبحانه الموفق وعن ظهور دخوله فى العلم بما ذكرنا

أى

أى بسبب ماقررناه آنفا نشأ (أن كفر بعض الناس القائل بان الملازمة اقناعية أوظنية ونحوه) فان بعض معاصرى المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله فى شرح العقائد ان الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أى لاعقلية والمعتبر فى البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر فى تشنيعه الى أن صاحب التبصرة كفر أبا هاشم بقدحه فى دلالة الآية وماتقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة فى البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه أن المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية تحصله واعلم ان العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخارى الحنفى تلميذ المولى سعد الدين قدس الله تعالى سرهما قد أجاب عن الاعتراض والتكفير بما

أن كفر بعض الناس) وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى (القائل بان الملازمة اقناعية أوظنية ونحوه) وهو الشيخ سعد الدين التفتازانى كما قدمناه عنه فى شرح العقائد وقصته فى ذلك أنه رأى فى كتاب تبصرة الادلة لسيف الحق أبى المعين النسفى رحمه الله تعالى قوله فلما انتهت نوبة رياسة المعتزلة الى أبى هاشم الجبائى ورأى تعذر اثبات الوحدانية بالدلائل العقلية على أصولهم الفاسدة وتحير سلفه فى ذلك فزعم أن لادلالة فى العقل على وحدانية الصانع وانما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل ولو خلينا وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر واشتغل بالاعتراض على دلالة التمانع الى أن قال قبل له أول مايلزمك باعتراضك هذا تخطئة الله تعالى فى تعليمه رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد أن مع الله الها آخر وبان باثبات الشريك له دليل الوحدانية واستحالة الوهية من سواه من الاصنام والاوثان اذا علم من الدليل فاسد معترض لادلالة فيه على ما استدل به عليه اذ هو دليل عقلى ولادلالة فى العقل عليه الى أن قال ومن جوز على الله تعالى هذا فقد نسبه الى الجهل أو السفه لانه تعالى ان لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل وان علم بفساده ومع ذلك علم رسوله عليه الصلاة والسلام

رأيت أن آسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله تعالى الاقامة في الجواب على
وجه يرشد الى الصواب يتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام رحمه الله مما حاصله أن
الادلة على وجود الصانع وتوحيده مجرى مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب
والطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده
أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك
العقول كان الافساد للعقائد بالادلة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون
طريق الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغي أن
نحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته

لصاح به من خالفه في التوحيد وتمسك بالشرك فهذا منه سفه ومن وصف الله تعالى
بالجهل والسفه كفر من ساعته لي أن قال ولم يعدم من يتبعه على هذا الرأي البادي
عواره ثم قال ويقال لهم أليس أن الله تعالى قال لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقال
اذهب كل اله بما خلق وماذكره من الآيات التي مر ذكرها ولاشك أن علوا لبعض على
البعض وفساد السموات والارض غير متصور مع الاتفاق في الارادة فلو كان الاختلاف
فيها غير متصور لكان الله تعالى معلما رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحاج المشركين بما
لا يصلح أن يكون دليلا وكذا تبليغه اياه محاجة الكفرة بالدليل العقلي مع انه لا دلالة فيه
على ذلك كان سفيها جاهلا ومن نسب الله تعالى الى شئ من ذلك كان ممن لا يخفى عليه
أحد وواجب على أقرب الناس اليه اباته رأسه عن جسده وقطع مادة شره عن ضعفاء
المسلمين ثم رأى في شرح العقائد أن الملازمة عادية واعجبه اقناعية على ما هو اللائق
بالخطابيات لان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه
بقوله ولعلا بعضهم على بعض والافان أريد الفساد بالفعل أي تروجهما عن هذا النظام
المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه بجواز الاتفاق على هذا النظام ورأى أنه يلزمه على هذا

اياهم

اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي أو بيقين
برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع
معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء
ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في
معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية لقصور
عقولهم عن ادراكها لان الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله

ما ألزم به أباهاشم فكفره بذلك وكتب بذلك رسالة وأوذي عليها فبلغ ذلك شيخنا علاء
الدين البخاري فكتب جوابا عن هذا وصورته فيما ذكر الاعلى الاقامة في الجواب
على وجه يرشد للصواب يتوقف على ذكر ما أورده الامام حجة الاسلام رضي الله عنه مما
حاصله أن الادلة على وجود الصانع وتوحيده مجرى مجرى الادوية التي يعالج بها مرض
القلوب فالطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان
افساده بالدواء أكثر من اصلاحه وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الارشاد للكل على
وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغي أن نحرك عقيدته بتحرير الادلة فان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق
بين أن يكون بايمان وعقد تقليدي أو يقين برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد
على التقليد المصر على الباطل لا تنفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف
والسنان والمشركين الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد
للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم
بالادلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور
العادية لا يخص الله تعالى به الا الآحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم
بتصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم

تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل وفي مثل هذا قيل

فمن مخ الجهال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما القطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة معه بالدليل العقلي القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة العقلية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم الا الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية وأن القرآن العظيم يشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ماهم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة واشارة فقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى أن لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين

الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل وفي مثل هذا قيل *

فمن مخ الجهال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما القطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة معه بالدليل العقلي القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة العقلية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية وأن القرآن العظيم يشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ماهم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة واشارة فقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى أن لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين

الكافة

الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم الا الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ماهم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة واشارة فقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد

أن الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لازم عادي وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول أن ما لا يكون في نفس الامر لازما قطعيا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا دليلا قطعيا برهانيا زعما بان تسميته قطعيا وبرهانا صلابة في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيهات هيهات فان ذلك يكون مدرجة لطعن الطاعن ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعيا لاشتمال القرآن على الادلة العقلية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما أو لعجز أحدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما محالان عقلا على ما بين فيه أيضا لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون خطابيا ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمانع عند المتكلمين برهاني وقطعية لزوم

السموات والارض يخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى أن لزوم
فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم
قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادى وقد أشار اليه الامام الرازى حيث قال
أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوى العقول السليمة
أن ما لا يكون فى نفس الامر لازما وقطعيا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا دليلا
قطعيا زعما أن تسميته قطعيا وبرهانا صلابة فى الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيهات
هيهات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعى

الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافى خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان
الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون معبودين قادرين فيه عجز الالهين المفروضين
أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو تروح السموات والارض عن النظام
المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحينئذ لا ينبغى أن يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز
الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع تعدد
الآلهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق
على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا
وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادى لا ينافى عدم الاستلزام العقلى قليتأمل واذقد
علم اشتمال القرآن المجيد على الادلة القطعية على التوحيد بطريق الاشارة وعلى الادلة
الخطابية عليه بطريق العبارة وان قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن أمر للنبى صلى الله عليه وسلم بالاستدلال بكل منهما على
حسب درك عقول المخاطبين على ما يفصح عن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر
الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم فكيف يكون القول باشتمال القرآن
العظيم على الدليل الخطابى النافع للعامة الكافى لالزامهم وافحامهم كاشتمال القرآن على

قطعيا

قطعيا لاشتمال القرآن على الادلة القطعية العقلية التى لا يعقلها الا العالمون بطريق
الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما
البرهان العقلى القطعى المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعى باجماع
المتكلمين المستلزم لكون معبودين قادرين ولعجزهما أو عجز أحدهما على ما بين فى علم
الكلام وكلاهما محالان عقلا على ما بين فيه أيضا والتمانع الذى تدل عليه الآية بطريق
العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون خطابيا ولا ينبغى أن يتوهم أن كل تمانع عند
المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافى خطابية لزوم الفساد

البرهان القطعى النافع للخاصة كفرا فى الدين وميلا الى تصحيح مذهب الثنوية من
المشركين وكيف يكون تسمية الدليل الخطابى برهانا يقينيا نصرة للدين بل
كيف يكون اعتقاد الخطابى برهانا يقينيا مع انه ليس كذلك فى نفس الامر علما عند
علماء الدين اذ العلم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وكيف يجوز تكفير
الراسخ النحرير المبين لادلة التوحيد المشتمل عليها القرآن المجيد على ما علمه فى نفس
الامر من كونها برهانيا وخطابيا على ما هو الواجب فحافى الدين وارشاد الضعفاء
المتعلمين وكيف يكون قطع رأس مثل هذا العالم الراسخ الناصح المرشد للاسلام والمسلمين
الحاسم لمدرجة طعن الطاعنين قطعا لمادة الشر عن ضعفاء المسلمين بل يجب الدعاء
بدوام بقاء أمثاله لارشاد العالمين وأنا لا أتعجب من صدور أمثال هذه الكلمات
عن بعض السلف من الفقهاء الذين مبلغهم من العلم فى أصول الدين أن الدليل على
التوحيد فى القرآن المجيد ليس الا التمانع المدلول عليه بطريق العبارة وان المحاجة
مع المشركين الذين تضر الادلة العقلية البرهانية عقولهم الضعيفة البليدة ضرر رياح
الورد بالجعل لا يجوز الا بالدليل العقلى البرهانى وأن القول بكون الدليل خطابيا
ابطال لكونه دليلا ومحاجة النبى صلى الله عليه وسلم به مع الكفار المشركين الاغبياء

المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون معبودين قادرين وعجز
الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات
والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحينئذ لا ينبغي أن يتوهم
أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على
انه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان
التعدد انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم
استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم

احتجاج بما يصلح دليلا انما التعجب من صدورها من صاحب التبصرة مع جلالة قدره
في علم الاصول وكمال اخطاره بالادلة البرهانية والخطابية على التوحيد المشتمل على
جميعها تنزيل رب العالمين ومعرفته باختلاف أصناف الادلة ومنافعها وتفاوت درجاتها
ومواقعها وبان النبي المبعوث رحمة للعالمين مأمور بالاستدلال والمحاجة بكل منها
بحسب ادراك عقول المخاطبين عصمنا الله واياكم عن الطعن في الراسخين من
علماء الدين اه قلت لامكان الاتفاق فقد مت عن الانتباخ ما فيه ومدار هذا
التقرير على أن الآية عبارة واشارة الى برهان التمانع وهذا أخذ من قول الشيخ
سعد الدين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
ولا نعلم كيف تشير الآية الى ذلك لا من حيث اللغة ولا من حيث اصطلاح أحد من
الناس وقد سمعت شيخنا العلامة شمس الدين البساطي يقول متكئا عليه عند قراءة
هذا عليه ان الآية حجة بالنسبة الى من أنزلت اليهم وكانه يريد أن من البين عندهم
أن من شأن الالهة الحق أن يكون قاهرا للمألوه فلو كان فيهما آلهة عرفوا لبعضهم بعضا
أفسدت السموات والارض لكنهما لم يفسدا فلم يكن فيهما آلهة الا الله واعلم أنه ليس في
هذه العبارة التي نقلها والمقدمات التي حققها ما يدفع الذي ذكره أبو المعين على ما لا يخفى

الاستلزام

الاستلزام العقلي فليتأمل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب
التبصرة لمن قال ان دلالة الآية ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه من كلام
شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الآية تليل خطابي أي ظني * واعلم انه قد وقع
للولي سعد الدين أو اخر شرح العقائد ما يناني بظاهره كلامه في أوائله ويوافق كلام شيخنا
فانه قال في الكلام على المعجزة ما نصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق
جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة الى آخر كلامه وهو

على العالمين بل فيه لو وقع مدرجة لرد القاصرين وطعن الطاعنين لان ضعيف العقل
القاصر الفهم اذا مررناه على الاقناع فاذا التقى الذكي أورد عليه ما فيه من الشبهة فربما
ارتد بذلك وصار وسيلة للطعن لكنه لم يقع لانه خلاف ما أمر به في الآية التي ذكرها وهي
قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك) قال في الكشاف سبيل ربك الاسلام (بالحكمة) بالمقالة
المحكمة الصحيحة وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة (والموعظة الحسنة) وهي التي
لا يخفى عليهم انك مناصحهم بها وتقصد ما تنفعهم فيها ويجوز أن يريد القرآن أي ادعهم
بالكتاب الذي هو حكمة وموعظة حسنة (وجادلهم بالتي هي أحسن) بالطريقة التي هي
أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظة ولا عنف ولا تخف ان ربك أعلم
بهم فمن فيه خير كفاه الوعظ القليل والنصيحة اليسيرة ومن لا خير فيه عجزت فيه
الحيل فكالك تضرب منه في حديد بارد وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم محفوظة
بنقل الثقات ليس فيها ما أشار اليه المصنف ثم تقسيم الحاجة مع من ذكر يقتضي انه اجتمع
المسالمة والقتال في زمن واحد وهذا باطل وبعد أن أذن الله تعالى لنبيه صلى الله
عليه وسلم في القتال لم تبق الا الدعوة للاسلام أو أداء الجزية أو القتال ليس في الشرع
غير هذا والله تعالى أعلم

مبسوط واضح والله تعالى ولى الهداية والتوفيق ❁ (الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حى مريد) وهذه الاصول الستة هى فى ترتيب حجة الاسلام الاربعة الاولى والثامن والتاسع فانه عقد الاصل الاول للعلم بأنه تعالى قادر والثانى للعلم بأنه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مريدا وعقد الاصل الثامن لبيان أن علمه تعالى قديم والتاسع لبيان أن إرادته تعالى قديمة وقد قرر المصنف ما تضمنه الاصلان الاولان بقوله (لما ثبت وحدانيته فى الالوهية) تعالى وتقدس (ثبت استناد كل الحوادث اليه) تعالى والالوهية الاتصاف بالصفات التى لاجلها استحق أن يكون معبودا وهى صفاته التى توحد بها سبحانه فلا شريك له فى شئ منها وتسمى خواص الالوهية ومنها الايجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد فى الذات وفى كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث فى وجودها اليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذى لا اختلال فيه والارضين وما فيهما وما عليهما من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المطر ونحو وكل ذلك مستند فى وجوده الى البارى سبحانه (وهو) أى الشأن أن هذه الحوادث (مشاهد) لنا (منها كمال الاحسان) فى ايجادها من اتقان صنعتها وترتيب خلقها وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها وأعطيته من الآلات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التى يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقة الانسان وأعضائه وقد كسرت على ذلك مجلدات (ويستلزم ذلك) أى استناد وجودها اليه

(الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حى مريد لما ثبت وحدانيته فى الالوهية ثبت استناد كل الحوادث اليه وهو مشاهد منها كمال الاحسان ويستلزم ذلك

تعالى

تعالى وكمال الاحسان فى ايجادها (قدرته تعالى) أى ثبوت صفة القدرة له وهى صفة تؤثر على وفق الارادة (و) يستلزم ذلك أيضا (علمه) تعالى (بما يفعله ويوجده) والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضرورى ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطا حسنا يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليهما (و يتضم الى هذا) أى الى ثبوت العلم له تعالى بدليله السابق (أنه) هو (الموجد لافعال المخلوقات) كما سيأتى بيانه فى الاصل الاول من الركن الثالث

قدرته) قلت هنا مقامان ، الاول أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات الثانى أن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى وخالفهم فى الاول والثانى جميع الفلاسفة والثنوية فقالت الفلاسفة انه لا يقدر على أكثر من واحد وقال النظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح وقال الثنوى انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال جامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد أما المقام الاول فلأن جميع المقدورات متساوية فى المقدورية لان المصحح للمقدورية الامكان اذ لو رفعناه لبقى إما الوجوب أو الامتناع وهما يمتنعان من المقدورية والامكان مفهوم مشترك بين جميع الممكنات فالاجله صح فى البعض أن يكون مقدورا لله تعالى فانه فى جميع الممكنات وعند الاستواء فى المقتضى يجب الاستواء فى الاثر فوجب استواء جميع الممكنات فى المقدورية والمقتضى لكونه تعالى قادرا ذاته ونسبة ذاته الى كل المقدورات فى اقتضاء القادرية واحدة لانها تقتضيها مطلقا فوجب كونه تعالى قادرا على كل الممكنات ولان المقدورات لما تساوت فى المقدورية واقتضت ذاته تعالى القادرية فلو اختصت قادريته ببعض لافتقرت الى مخصص فيكون تعالى فى كماله مفتقرا الى الغير ناقصا بذاته تعالى الله عنه وأما المقام الثانى فهو ما فى الكتاب كما قدمنا والله تعالى أعلم (قوله وعلمه بما يفعله ويوجده ويضم الى هذا أنه الموجد لافعال المخلوقات

(فيلزمه) أي يلزم ماذكر من المنضم والمنضم اليه (علمه بكل جزئي جزئي) خلافا للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كلي لا على الوجه الجزئي وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا يعلمه وقد أرشدنا الى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وتبين معنى صفة العلم في حقه تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة أحدها ان في قوله وهو مشاهد منها كمال الاحسان تنبيها على أن حكمنا بأنها كذلك هو بحسب ما نشاهده بأبصارنا وبصائرنا بأن تدركه عقولنا وتصل اليه أفهامنا حتى تقضي بأنه غاية الاحسان عندنا لا يمكن أنه لا يمكن في مقدورات الباري تعالى ما هو أبدع منها كما هو

فيلزمه علمه بكل جزئي جزئي) قلت اتفق جمهور العقلاء على أن الله تعالى عالم بما يجري في ملكه الا طائفة من قدماء الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من أهل الملة الى أنه عالم بذاته وبجميع الاشياء وزعمت الدهرية أنه يعلم ذاته وقال الباقون من الفلاسفة انه عالم بالكليات والجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي أما أنه عالم فلأن العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان فيجب تنزيه الذات عنه وأما أنه تعالى عالم بذاته فلأن العلم هو حصول المدرك عند المدرك فكل من حضر عنده شيء فهو عالم به وذات واجب الوجود حاضرة لذاته لقيامها بذاتها مستغنية عن الغير فيكون عالما بذاته وأما أنه تعالى عالم بجميع الاشياء فذكر في الكتاب أنه لما ثبت وحدانيته في الالوهية ثبت استناد كل الحوادث اليه ويستلزم ذلك قدرته عليه بما يفعل الى آخر ما تقدم قبله وأعلاه والتصريح بالتفصيل عالم بجميع الاشياء لانه فاعل بالاختيار في جميع الاشياء والفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصد ايجاده أما المقدمة الاولى فلأنه لو كان موجبا بالذات لكان أثره لازما لوجوده فيكون قديما والا لكان صدوره في وقت دون وقت ترجيحا من غير مرجح فيلزم قدم العالم وأيضا لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ومن دوام معلوله دوام معلول معلوله فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه وهو محال فان الضرورة تشهد

طريقة

طريقة الفلاسفة لان العقيدة أن كلا من مقدوراته ومعلوماته لا يتناهى كما صرح به حجة الاسلام في العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة أهل السنة والجماعة من كتاب الاحياء وتكرر في الاحياء فما وقع في بعض كتب الاحياء ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فانه والله أعلم صدر عن ذهول عن ابتنائه على طريق الفلاسفة وقد أنكر الائمة في عصر حجة الاسلام وبعده ونقل انكاره عن الأئمة الحافظ الذهبي في تاريخ الاسلام والثاني أن معنى كونه تعالى قادرا أنه يصح منه ايجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدمناه من أن القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فليس شيء من ايجاد العالم وتركه لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه الى هذا ذهب المليون وقد أنكرت الفلاسفة القدرة بهذا المعنى فقالوا

بتغير جميع الموجودات الممكنة تغيرا لا شك فيه وأما الثانية فلأن الاختيار لا يتحقق الا مع العلم فان القاصد الى ايجاد الشيء انما يقصد الى ايجاده بعد علمه وهذا ضروري لا شك فيه ولانا بينا أنه عالم مطلقا فيلزم أن يكون عالما بجميع الاشياء اذ لو اختص عالميته بالبعض لكان لاختصاص ذلك البعض بشيء أو جب اختصاص علمه به فيكون كماله تعالى مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته تعالى الله عنه واحتج قدماء الفلاسفة على أن الله تعالى غير عالم مطلقا بأن العلم لا يخلو من أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان فان كان صفة كمال كانت الذات ناقصة في نفسها كاملة بغيرها وان كان صفة نقصان وجب تنزيه الذات عنه أجيب أن النقصان انما يكون أن لو كانت صفة الكمال ناشئة عن الغير أما اذا كانت ناشئة عن الذات فذلك عين كمال الذات بل كمال الذات كونها مقتضية لصفات الكمال واستدل المصنف على أنه عالم بالجزئيات بأنه الموجد لافعال المخلوقات فيلزم علمه بكل جزئي جزئي قلت وفي أفعال العباد خلاف المعتزلة وأهل السنة على ما يأتي وتقدم قول الطائفة من الفلاسفة وقد احتجوا بأن الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها أيضا كذلك لان العلم حكاية ومثال للمعلوم فاذا كان المعلوم متغيرا كان مثاله متغيرا

ايجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وليس هذا خلافا منهم فى تفسير القادر بأنه الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الا أنهم زعموا أن مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية لتوهمهم أن ذلك وصف كمال

* الثالث أن متعلق العلم أعم من متعلق القدرة فان العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع هذا تقرير ما تضمنه الاصلان الاولان وأما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرره بقوله (والعلم والقدرة) أى الاتصاف بهما (بلا حياة) أى بلا اتصاف بها (محال) وليس معنى الحياة فى حقه تعالى ما يقوله الطبيعى من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة النابعة للاعتدال النوعى التى تفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسين البصرى من أن معنى حياته تعالى كونه بحيث يصح أن يعلم ويقدر بل هى صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضى صحة العلم والقدرة لكونه مطابقا له والا لم يكن علما واذا ثبت هذا فنقول اذا تعلق العلم بكون زيد فى الدار حال كونه فيها فبعد خروجه منها ان بقى العلم كما كان لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير أما الطبائع الكلية فلما امتنع عليها التغير امتنع تغير العلم بها والعلم بالجزئى على الوجه الكلى هو أن يعلم الجزئى بما له من المعانى الكلية دون تعلقه بزمان معين كما يعلم جلوس معين بأنه جلوس انسان طويل كاتب عالم الى غير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس فى يوم كذا فى شهر كذا فى موضع كذا حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس شئ الا وقد اعتبر فيه لا أنه جلوس وقع أو واقع الآن أو سيقع وحينئذ فعلم ذلك الجلوس على الوجه الكلى لان تلك الصفات جميعها كليات وتقييد الكلى بالكلى لا يخرجه عن كونه كليا والجواب أن العلم اما التعلق أو معنى ذو تعلق وعلى التقدير لا يقع التغير الا فى التعلق والتغير فى النسب لا يوجب التغير فى الذات ولا فى شئ من الصفات كما فى المعية وفى تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد (قوله والقدرة بلا حياة محال) أقول اتفق العقلاء على

والارادة

والارادة ولا يخفى مما سبق تنزيهها عن كونها كيفية أو عرضا وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدس (ثم) قال لاثبات صفة الارادة وهى ما تضمنه الاصل الرابع (كل صادر عنه) تعالى من الممكنات (فى وقت) من الاوقات (كان من الممكن صدوره قبله) أى صدور ذلك الصادر بدله فى ذلك الوقت (أو صدوره) هو أعنى ذلك الصادر (بعينه فى وقت آخر قبل ذلك الوقت) الذى صدر فيه (أو بعده فتخصيصه بذلك الوقت) أى بصدوره فيه (دون الممكن الآخر) ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده

أن الله تعالى حى لكنهم اختلفوا فى تفسير الحياة فقال الفلاسفة وأبو الحسن البصرى من المعتزلة هى عدم امتناع العلم والقدرة يعنى فليس هناك الا الذات المستلزمة لهذا الامتناع وقال أهل السنة وباقى المعتزلة هى صفة يصح لاجلها عن الذات أن تعلم وتقدر يعنى انها صفة حقيقية قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة وتحقيق ما ذكر أن ملزومات الحياة من العلم والقدرة والحكمة ثابتة لله تعالى وتحقق الملزوم بدون تحقق اللازم محال فتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم والله أعلم ودليل آخر وهو أن الحياة صفة كمال ونقيضها نقص وان الله تعالى منزه عن النقائص (قوله ثم كل صادر عنه فى وقت الخ) هذا دليل كونه تعالى مريدا فنقول مذهب أهل السنة أن الله تعالى مريد فى صنعه بارادة قديمة قائمة بذاته تعالى خلافا للفلاسفة وغيرهم من المعتزلة ومعنى الارادة عند العقل واضح اذ كل أحد منا يعلم قبل صدور فعل عنه أو ترك يظهر فى نفسه حالة ميلانية تقتضى ترجيح أحدهما على الآخر وعبر المصنف عنها بقوله صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده وقد احتج أهل السنة بالمنقول أيضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر وبقوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقوله تعالى يريد الله ليبين لكم يريد الله أن يخفف عنكم واحتجت الفلاسفة على عدم ارادته تعالى بأن الله تعالى لو كان مريدا فارادته ان كانت قديمة يلزم قدم المراد ويلزم قدم العالم وان كانت حادثة يفتقر الى ارادة أخرى ودار

(لابد من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين) مناسبة كائنة (على السواء عن ايجاده) متعلق بقوله يصرف أى لابد من كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن ايجاد ذلك الممكن (فى غير ذلك الوقت أو) ايجاد (غيره) أى غير ذلك الممكن بدله فى ذلك الوقت فالعطف فى قوله أو غيره على الضمير المجرور وهو الهاء فى ايجاده دون اعادة الجار وقوله (الى تخصيصه) متعلق بيصرف أيضا أى لمعنى يصرف عن ايجاد ذلك الممكن فى غير ذلك الوقت أو ايجاد غيره فيه الى تخصيص ذلك الممكن (دون غيره بذلك الوقت) المخصوص (ولا نعنى بالارادة الا ذلك المعنى المختص فهو) أى ذلك المعنى المتى عنيناه بالارادة (صفة) حقيقية وجودية قائمة بذاته (توجب تخصيص المقدور) دون غيره (بخصوص وقت ايجاده) دون ما قبله وما بعده من الاوقات فكل من العلم والارادة قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع ونبه عليه المصنف بقوله (والعلم متعلق أزلا بذلك التخصيص الذى أوجبته الارادة) وهو كما مر آنفا تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده (كما أن الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها) ولا بتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد كما ينبه عليه قوله (لم يحدث له) تعالى (علم بحدوث الحادث) أى بسبب حدوثه (ولا) حدث له تعالى (ارادة بحسب كل مراد) ومازعمه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من أن علمه تعالى بأن هذا قد وجد ذلك قد عدم حادث ومازعمه الكرامية من أن ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته كل منهما باطل (لبطلان كونه) تعالى (محلا للحوادث) وقد تقدم تقريره (و) حدوث الارادة باطل أيضا (لزوم افتقار

أو تسلسل والجواب أنها قديمة متعلقة بزمان معين اذ الارادة قد تسبق المراد كأن واحدا منا يريد الحج بعد سنة أو سنتين فاذا كان وقته جزم الارادة وجزم وهذا ما أشار اليه المصنف بقوله الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها الى آخر ما ذكره والله تعالى أعلم

الارادة الحادثة الى ارادة أخرى) وافتقار هذه الاخرى الى ثالثة (وبتسلسل) هذا الافتقار (اذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا ارادة) تخصصها بخصوص وقت ايجادها (مع ان المقتضى لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص وهو) يعنى الخصوص (ملازم للحدوث) لا ينفك عنه لما مر من أنه لابد لكل حادث من مخصص له بخصوص وقت ايجاده (والفرض أن تلك الارادة حادثة) بزعم الخصم فلابد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال (وأيضا المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم) أى ذهابه بالغفلة عنه (فلو فرض) عدم العزوب كأن فرض (علم بأن زيدا يقدم عندنا كذا) كعند طلوع الشمس مثلا (فلم يعزب) ذلك العلم (بل استمر بعينه الى قدومه عندنا كذا) كطلوع الشمس مثلا (كان قدومه معلوما بعين ذلك العلم وعلم الله بالاشياء قديم فاستحال) لقدمه (عزوبه لانه عدم ومابث قدمه استحال عدمه لما بين فى صفة البقاء) واعلم أنه يؤخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق أزلا بالتخصيص الذى أوجبته الارادة أن وقوع الشئ تابع لتعلق العلم أزلا بوقوعه فان قيل هذا معاكس لما اشتهر من قولهم ان العلم تابع للوقوع قلنا لا تعاكس لان معنى قولنا ان الوقوع تابع للعلم أن حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد القائل بأن العلم تابع للوقوع أن العلم بوقوع الشئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم عن اية الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكى وبهذا الاعتبار فالمعلوم أصل فى التطابق والعلم تابع له فيه ۞ (الاصل الخامس و) الاصل (العاشر) فى ترتيب حجة الاسلام جمعهما المصنف هنا لتعلق الخامس بما ترجم له وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس ومن الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس (أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة) لا (حدقة و) لا (أذن كما أنه) تعالى (عليم بلا دماغ و) لا (قلب) لا كعلم المخلوق المختلف فى محله

(قوله على ما سنبين فى صفة البقاء) هى ما فى الاصل الثالث والله تعالى أعلم (قوله الاصل الخامس والعاشر أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة حدقة وأذن كما أنه عليم بلا دماغ وقلب)

أهو الدماغ أو القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل لها الى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبتين الجوفيتين الخارجتين من الدماغ بل المراد بالعلم صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وان خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وان لطف (يمر أي منه) تعالى (خفايا الهواجس والاوهام) والمراد موضع الرؤية والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بمعنا في الحكم الوهم من خطرات القلب وجمعه أوهام (ويسمع منه صوت أرجل النملة) الصغيرة المسماة بالذرة (على الصخرة الملساء) والمسمع بفتح ميميه الموضع الذي يسمع منه وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع تقدم ورد وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف كأصله بقوله (لانهما صفتا كمال) وقد اتصف بهما الخلوق (فهو) تعالى (الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق) والا لزم أن يكون للمخلوق من صفات الكمال ما ليس للخالق (وقال تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وقد ألزم) ابراهيم

قلت وذهب جمهور الباطنية والفلاسفة الى انكار جميع الصفات حتى قالوا كل ما يجوز اطلاقه على الخلائق لا يجوز اطلاقه على الله تعالى وذهبت طائفة منهما الى أنه لا يطلق على الباري من الاسماء والاوصاف الا ما طريقه طريق السلب دون الايجاب فقالوا لا نقول انه موجود بل نقول انه ليس بمعدوم ولا نقول انه حي عالم قدير ولكن نقول ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز وجوزت الكرامية حدوث صفات الباري وزوالها وشبهت المشبهة والكرامية الباري تعالى بخلقه في الصفات وروى عن جهم بن صفوان الترمذي أن الله تعالى لم يكن عالما حتى خلق لنفسه علما وعنه في القدرة روايتان وشبهة الباطنية

(عليه)

(عليه الصلاة و) السلام أباه) آزر (الحجة بقوله) يا أبت (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فافاد أن عدمهما) أي عدم السمع والبصر (نقص لا يليق بالمعبود) وكان اللائق ان يصنف المصنف قوله من المخلوق لان أفعل التفضيل المقترن بأل يمتنع الاتيان معه بمن كما تقرر في العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان اليه ذهب الجمهور من أهل السنة الى الاول وذهب فلاسفة الاسلام وأبو الحسين البصري والكعبي الى الثاني وهو الذي عول عليه المصنف ولكنه عبر بالصفة على طريق أهل السنة فقال (وأعلم أنهما) يعني صفتي السمع والبصر (يرجعان الى صفة العلم) وليست زائدتين عليه (لما قدمنا) في الكلام على رؤية الباري تعالى من (أن الرؤية نوع علم و) نقول هنا (السمع كذلك) وههنا تحقيق وهو أنهما وان رجعا الى صفة العلم بمعنى الادراك فاثبات صفة العلم اجمالا لا يأتي في العقيدة عن اثباتهما تفصيلا بلفظيهما الواردين في الكتاب والسنة لأنا متعبدون بما ورد فيهما وقد مر أن الرؤية تشتمل على مزيد ادراك والسمع مثلها والى هذا التحقيق يشير قول المصنف ان الرؤية نوع علم والسمع كذلك سمع قوله بعد ذلك سميع بسمع بصير ببصر تسمى بصرا ففي ذلك تنبيه على أنه لا بد من الايمان بهذين النوعين تفصيلا والاولى كما في شرح المواقف بناء على أنهما صفتان زائدتان على العلم أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما وهنا انتهى الكلام في الاصل الخامس وقد

والفلاسفة أن التشابه مبني في العقل بين الصانع والمصنوع واتصاف المصنوع بكونه حيا عالما قديرا سميعا بصيرا فلا يوصف الباري بهذه الصفات نفيا للمشابهة حتى امتنع بعضهم عن تسميته ذاتا وشيأ وموجودا والجواب أن المماثلة لو ثبتت بالاطلاق على الشيء تماثلت المتضادات وكانت الشهد مثلا للسم والسواد مثلا للبياض من حيث الوجود وقد جاءت آيات القرآن بذلك قال الله تعالى الله لا إله الا هو الحي القيوم هو الحي لا إله الا هو قل هو

شرع المصنف فى الاصل العاشر وهو أن له تعالى صفات زائدة على ذاته فقال (ثم انه) تعالى (سميع بسمع وبصير ببصر صفة تسمى بصرا) وعبر فى البصر خاصة بذلك دفعا لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر (وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بارادة) وحى بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة فى نفيهم الصفات الزائدة على الذات واسنادهم ثمرات هذه الصفات الى الذات وللمعتزلة فى نفيهم زيادة صفة العلم وصفتى السمع والبصر وقولهم عالم بذاته لا بصفة زائدة وسميع بذاته كذلك وبصير بذاته كذلك وانما أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات (لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء) فى كتابه وعلى لسان نبيه (خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم فى اللغة من عليم ذات له علم) ومن قدير ذات له قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات

القادر ان الله على كل شئ قدير ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وبهذه الآيات يبطل كلام جهم والكرامية وكذا بما تقدم من أنه ليس محلا للحوادث (قوله ثم انه سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصرا وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بارادة) قلت وقد أنكرت المعتزلة أن تكون صفات الله تعالى وراء ذاته وادعت أنه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا فى سائر الصفات الا فى الكلام والارادة فاعتبرت أنهما معنيان وراء الذات ولكن زعمت انهما محدثان غير قائمين بذات الله تعالى وشبهتهم أن الصانع القديم واحد لا شريك له ولو قلنا انه عالم بعلم قادر بقدرة لكانت هذه الصفات أغيارا للذات واثبات الأغيار فى الازل منافٍ للتوحيد ولانها لو كانت ثابتة لكانت باقية ولو كانت باقية لا تخلو إما أن تكون باقية بالبقاء أو بلا بقاء فان كانت باقية بالبقاء فقد قلتم بقيام المعنى بالمعنى وقد أنكرتم ذلك واستحلتم بقاء الاعراض وان كانت باقية بلا بقاء فلم جاز أن تكون الصفة باقية بلا بقاء فلم لا يجوز أن يكون الذات قادرا بلا قدرة وعالما بلا علم (قوله لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء الخ) هذا دليل أهل السنة

(بل

(بل يستحيل عندهم) أى عند أهل اللغة (عليم بلا علم كاستحالة علم) أى كاستحالة علم (بلا معلوم) أو كاستحالة عليم بلا معلوم (فلا يجوز صرفه عنه) أى عن معناه لغة (الا لقاطع عقلى يوجب نفيه) أى نفى معناه لغة (ولم يوجد فيه) أى فى ايجاب نفى المعنى اللغوى (ما يصلح شبهة فضلا عن) وجود (دليل) واعلم أنا وان أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول انها غير الذات كما لا نقول انها عين الذات لان الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر فى الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر والله أعلم ۞ (الاصل السادس و) الاصل (السابع أنه تعالى متكلم بكلام) أزلى باق أبدى (قديم قائم بذاته) لا يفارقها وقد عقد حجة الاسلام الاصل السادس فى كونه

(قوله فلا يجوز صرفه) أى المفهوم اللغوى (عنه) أى عن البارى تعالى (قوله نفيه) أى نفى المفهوم اللغوى (قوله ولم يوجد فيه) أى فى النفى عنه والجواب عن شبهة المعتزلة أن بعض الاصحاب لا يسمى هذه الصفات قديمة لان القدم صفة والصفة لا تقوم بالصفة فلا يرد عليه ما قيل ومن جوز وصفه بالقدم فيقول الصفات ليست بأغيار الذات بل كل صفة ليست عين الذات ولا غير الذات وكنا كل صفة مع صفة أخرى ليست عينها ولا غيرها لان ما هو حد الغيرية لم يوجد لان حد الغيرين موجودان يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر والذات لا تقدر ويتصور وجودها بدون الحياة وكذا الحياة بدون الذات وذات الله تعالى لا تقدر ويتصور وجودها مع عدم العلم وكذا العلم لا يتصور مع عدم الذات فلم يكن علمه عين ذاته وكذا ليس هو غير الذات فانه لو كان عين ذاته لكان ذاته أيضا علما فيعبد علمه كما تعبد ذاته وقد نص الكعبى رئيسهم على كفر من قال ذلك ولان علمه لو كان ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته وقدرته علمه فيقدر بما به يعلم ويعلم بما به يقدر وانه محال فى الشاهد فكذا فى الغائب (قوله الاصل السادس والسابع أنه متكلم بكلام قديم)

تعالى متكلما والبديع فى كون كلامه قديما ويمايدل على المدعى وهو كونه تعالى متكلما اجماع الرسل عليهم الصلاة والسلام فانه قد نواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له الكلام فيقولون انه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل ان صدق الرسل موقوف على تصديق الله اياهم اذ لا طريق الى معرفته سواه وتصديقه تعالى اياهم اخبار عن كونهم صادقين والاخبار كلام خاص به تعالى فقد توقف صدقهم فى اثبات كلامه على كلامه تعالى وذلك دور قلنا لا دور لأن تصديقه تعالى اياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم فانه يدل على صدقهم ثبت الكلام بان كانت المعجزة من جنسه كالقرآن الذى نعلم أولا أنه معجز خارج عن طوق البشر ثم نعلم به صدق المدعى أم لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيأ آخر واثبات صفة الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات فهو متكلم بكلام (ليس بحرف ولا صوت هو) تعالى (به) أى بذلك الكلام (طالب) لفعل أو

زادغيره أزلى باق أبدى (قائم بذاته) زادغيره لا يفارق ذاته ولا يزايله (ليس بحرف ولا صوت) زادغيره ليس بعبرى ولا سورى ولا عربى وانما العربى والسورى والعبرى مما هو دلالات على كلام الله تعالى وانه واحد غير متجزئ ولا متبعض (هو به طالب) أى آمر ناه (مخبر) وذلك باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة ولا تكثر والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات فلنا أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها فى نفسها فان قيل ان هذه الاقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما فى الازل فلا انقسام أصلا وذهب بعضهم الى أنه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الاخبار عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة وردّ

بانا

بأنا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد وزعم جمهور المعتزلة أن الله لم يكن متكلما فى الازل حتى خلق لنفسه كلاما فصار بذلك متكلما وزعموا أن كلامه مخلوق وحادث غير أنهم افترقوا فيما بينهم فقال بعضهم كلامه من جنس الاصوات والحروف وقال بعضهم هو من جنس الحروف والاشكال لا من جنس الاصوات وانما تظهر ثمرة اختلافهم أن عند الطائفة الاولى انما يصير هو تعالى متكلما بخلق الحروف والاصوات فى محل القراءة أما بدون ذلك لا يصير متكلما وعند الطائفة الاخرى يصير متكلما باحداث الحروف فى اللوح المحفوظ وذلك كلامه وكذا فى كل مصحف ثم ان عندهم كلامه واحد وان حل ألف ألف محل ولا يزداد كلامه بزيادة المصاحف ولا ينقص بفناء المصاحف وانما لزمهم هذه المحالات لانكارهم قيام الصفات بذات الله تعالى ولا يمكنهم انكار كلام الله تعالى أصلا ورأسا فاضطروا الى اثبات كلام حادث قائم بالغير فكل حادث قائم بالغير لا بد وأن يكون مخلوقا وتوقف بعض الناس فى اطلاق القول فى كلام الله انه مخلوق أو غير مخلوق لاختلاف الناس فى ذلك مع اتفاقهم ان لله كلاما قالوا وانما أخذنا بالمتيقن أن لله تعالى كلاما وتوقفنا فيما فيه الاختلاف قلت هذا الخلاف خلاف ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله تعالى عنهم فما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه الامام أبو عبد الله بن بطة العكبرى فى كتاب الابانة حدثنا أبو بكر محمد بن جعفر بن أيوب الصابونى الحرانى حدثنا محمد بن الحرث الخولانى الوردى ومحمد بن موسى الفسانى قالا حدثنا أبو جعفر أحمد بن ابراهيم أخبرنا الوليد بن مسلم حدثنا الاوزاعى عن حسان بن عطية عن أبى الدرداء أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القرآن فقال كلام الله غير مخلوق قال الحاكم أثبت أسانيد الشاميين الاوزاعى عن حسان بن عطية عن الصحابة وروى أبو يعلى الموصلى باسناده عن النبى صلى الله عليه وسلم كيف بك اذا كفر بالقرآن قيل كيف يكفر به قال يقال انه مخلوق وروى أبو

ترك (مخبر) لعباده بما كان وبما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم (أما أنه) يعني

نعيم عن أبي هريرة قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نصلي اذ قام مستوفزا فقال يا بلال نادى في الناس فنادى في الناس فاجتمع اليه المهاجرون والانصار فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه وقال أيها الناس كل شيء دون الله مخلوق الا القرآن فانه كلامه وتنزيله وعنه منه بدأ واليه يعود ثم نزل فقالوا يا رسول الله خفت علينا فقال لا ولكن قوما يأتون بعدكم ويزعمون أن القرآن مخلوق يكذبون على الله ومن كذب على الله فهو في النار وروى البيهقي عن ابن عباس في قوله تعالى قرآنا عربيا غير ذي عوج قال غير مخلوق وعن يزيد الكلاعي قال قالوا لعلي حكمت كافرا ومنافقا قال ما حكمت مخلوقا ما حكمت الا القرآن وروى البغوي في شرح السنة عن عمرو بن دينار سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق قلت مشيخته ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله ابن عمرو وجماعة من التابعين وشبهة الخصوم في ذلك ظاهر قوله تعالى خالق كل شيء والقرآن شيء فيكون مخلوقا له وكذا قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث والمراد من الذكر هو القرآن وكذا قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والجعل والخلق واحد ومن حيث المعقول قالوا ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات فيكون في الغائب كذلك ويستحيل قيام الحروف والاصوات بذات القديم في الازل فيكون الكلام حادثا غير قائم بذاته ولان في القرآن خطابات بالامر والنهي لاشخاص معينين نحو قوله لموسى اخلع نعليك وقوله لموسى وهرون اذهب أنت وأخوك بآياتي ولا تنيا في ذكري اذهبا وقوله ليحيى يا يحيى خذ الكتاب بقوة وكذلك الاوامر والنواهي لغيرهم وكانوا معدومين في الازل فلو كان أزليا لكان هذا أمرا ونهيا للمعدوم وانه سفه ولان فيه اخبارا عن أمور كانت ماضية نحو قوله انا أرسلنا نوحا الى قومه وأوحينا الى أم موسى وآويناهما الى ربوة وغير ذلك من الآيات فلو كان أزليا لكان الاخبار عنها قبل وجودها كذبا تعالى الله عن ذلك (قوله أما أنه

الكلام

الكلام الذي هو صفة له تعالى (قديم فلا نه) يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله هو به طالب مخبر اشارة الى أن الكلام متنوع في الازل الى أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء والاولان والرابع والخامس أنواع للطلب وتنوعه هنا لا ينافي كونه واحدا لانها ليست أنواعا حقيقية انما هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال في البواقي واعلم أن كلامه النفسي لا يوصف بأنه متبعض ولا متجزئ ولا يوصف بأنه عبري ولا سوري ولا عربي انما العبري والسوري والعربي هو اللفظ الدال عليه ثم المخالف في صفة الكلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته وهو قديم وبالفواحشي قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكرامية قائمون قالوا الحنابلة في أن كلامه تعالى حروف وأصوات لكنهم سموا ذلك قولا له وسلموا أنه حادث وقالوا قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون وزعموا أن كلامه هو قدرته على الكلام وهم يثبتون قدم القدرة ومنهم المعتزلة قالوا كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسول وهو حادث عندهم خلافا للحنابلة وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ولكنا نثبت أمرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته وهو غير العبارات كما قدمناه اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي وغير العلم اذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه

قديم الخ) قلت هذا رعاية لما في الاصل من تقديم القديم على القائم بالذات ولو كان لي من الامر شيء لقلت انه تعالى متكلم بكلام قائم بذاته الخ الان تحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافمن لا تقول بقدم الالفاظ والحروف وهم

بل يعلم خلافه أو يشك فيه ، واعلم أن قولنا العبارات تختلف باختلاف الازمنة يؤخذ
منه الجواب عن سؤال معتزلة وروهو أنه قد ورد الاخبار في كلام الله تعالى بلفظ الماضي كثيرا
نحو انا أرسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون والاخبار بلفظ الماضي عما لم يوجد يعد
كذبا والكذب محال عليه تعالى والجواب أن اخبار الله تعالى لا يتصف أزلا بالماضي
والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات فيقال
قام بذات الله تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا وذلك الاخبار موجود أزلا باق أبدا قبل
الارسال كانت العبارة الدالة عليه انا نرسل وبعد الارسال انا أرسلنا فالتغير في لفظ الخبر
لا في الاخبار القائم بالذات وهذا كما نقول في علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى أزلا العلم بأن نوحا
مرسل وهذا العلم باق أبدا قبل وجوده علم أنه سيوجد ويرسل وبعد وجوده علم بذلك
العلم انه وجد وأرسل والتغير في المعلوم لا في العلم كما يؤخذ مما مر في الكلام على العلم
والارادة واعلم أن المصنف استدل على قدم الكلام على طريق التنزل أولا متبها على
التنزل آخرا بقوله فكيف الخ فقال (ولم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فتردد تا
في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لأحدهما وجب اثبات قدمه) أي قدم ذلك المعنى
(لأن الانسب) أي المرجح هو أن الانسب (بالقديم) من حيث هو قديم (قدم صفاته)
اذ القديم بالقديم أنسب من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم (ولان الاصل)
في صفات القديم من حيث هو قديم (عدم الحدوث فكيف) لا يجب اثبات قدم المعنى
القائم بذاته (اذ ابطل قيام الحوادث به) بأدلته المبينة في محالها فقد وجد المقتضى
لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو ما ذكره من الاستدلال (مع أنه لا مانع من قدم
كلامه النفسي) تعالى واذا ثبت وجود المقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقد بين
المصنف انتفاء المانع بقوله (اذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الاب) من ابن سيولد له
(قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه) أي الولد (وعلمه بما قام بأبيه من ذلك الطلب)

بان

بأن خلق الله تعالى له علما بما في قلب أبيه من الطلب (صار) ذلك الولد (مأمورا به)
أي بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام بوجوده الى وقت علم الولد به فان قيل القائم
بذات الاب العزم على الطلب وتخيله لا نفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب
منه شيء محال قلنا المحال طلب تعييني لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب
منه وأهليته وكلا منافيه والعلم بهما كاف في اندفاع الاستحالة (فليعقل قيام الطلب
الذي دل عليه قوله تعالى اخلع تعليقا بذات الله تعالى) أزلا (ومصير موسى) عليه الصلاة
والسلام (مخاطبا به) أي بذلك الطلب (بعد وجوده) أي بعد وجود السيد موسى
(وخلق معرفته به) أي بذلك الطلب (اذ سمع) أي وقت سماع السيد موسى (ذلك
الكلام القديم) وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه أخرى
فمن الاول سمع الله لمن حمده ومن الثاني قد سمع الله قول التي تجادلك (هذا قول) امام
السنة الشيخ أبي الحسن علي بن اسمعيل (الاشعري أعني كون الكلام النفسي مما
يسمع) فقد اختلف أهل السنة في كون الكلام النفسي مسموعا فذهب الاشعري الى
أن السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤية به والكلام النفسي موجود (قاسه)
أي قاس الاشعري سماع الكلام النفسي الذي ليس بصوت ولا حرف (على رؤية ما ليس
بلون) قياسا ألزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في
الآخرة فقال (فكما يعقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت) وهو
لا يكون الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضي أبو بكر الباقلاني (واستمال) الامام
أبو منصور (الماتريدي سماع ما ليس بصوت) وهو الذي ذهب اليه الاستاذ أبو اسحق
الاسفرايني ولا يتحقق ما يصلح أن يكون محلا للخلاف بينهما وبين الاشعري لانه إما أن
يفرض الكلام في الاستحالة عقلا فلا يتأتى انكار امكان أن يخلق للقوة السامعة ادراك
الكلام النفسي أو يفرض في الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل

قد ساق صاحب التبصرة من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع
ما ليس بصوت ثم قال فجوز يعني الماتريدي سماع ما ليس بصوت اه والخلاف انما
هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام فأنكر الماتريدي سماعه الكلام النفسي
(وعنده) أي الماتريدي أنه (سمع موسى عليه) الصلاة و (السلام صوتا دالا على كلام الله
تعالى) وعند الاشعري أنه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسي قال تعالى وكلم
الله موسى تكليما والحمل على الاسناد الحقيقي ممكن كما مر ولا موجب للعدول عنه وعلى
هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر (و) على ما قاله الماتريدي (خص)
موسى (به) أي باسم الكليم المفهوم من قول المصنف كلام (لانه) أي سماعه الصوت
على وجه فيه خرق للعادة اذ هو سماع (بغير واسطة الكتاب والملك) ذكره الماتريدي
بمعناه في كتاب التأويلات ويوافقه ظاهر قوله تعالى نودي من شاطئ الوادي الأيمن في
البقعة المباركة من الشجرة (وهو) أي ما ذهب اليه الماتريدي (أوجه) عند المصنف قال
(لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا قد
يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعني العلم مطلقا) عن التقييد بتعلق ولمن
انتصر للاشعري أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة
في مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من
ذلك بل في كلام أبي منصور السابق نقله عن كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك وقد علمت مما
قدمناه أنه لا يتحقق في أصل المسئلة خلاف وأن الخلاف في الواقع للسيد موسى (وبعد
اتفاق أهل السنة) من الأشعرية والماتريدية وغيرهم (على انه تعالى متكلم) بكلام
نفسي هو صفة له قائمة به (لم يزل) تعالى (متكلما) به (اختلفوا في أنه تعالى هل هو مكلم)
بصيغة الفاعل من كلم المضعف بوزن كرم (لم يزل مكلما فعن الاشعري نعم) هو تعالى
كذلك قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما (وعن بعض أهل السنة وتقله بعض

متكلمي

متكلمي الحنفية عن أكثرهم) أي أكثر أهل السنة أو أكثر متكلمي الحنفية (لا)
قال المصنف (وهو عندي حسن فان معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي
يتضمنه الامر و) الذي يتضمنه (النهي كقتلوا) المشركين (لا تقربوا الزنا لا تسمى في
الطلب يتضمنه) أي يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان الطلب الذي يتضمنه الامر
والطلب الذي يتضمنه النهي (فلا يختلف فيه) أي في أن ذلك الخطاب ليس تكليما
بل هو متكلم كامر (اذ هو) أي ذلك الخطاب (داخل في الكلام القديم) الذي به الباري
تعالى متكلم (وانما يراد به) أي بمعنى المكلمية (اسماع لمعنى الخلع نعليك مثلا)
ولمعنى (وما تلك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عروض اضافة خاصة للكلام القديم
باسماعه لمخصوص بلا واسطة) كما قاله الاشعري وبلا واسطة (معتادة) كما قاله الماتريدي
(ولا شك في انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فان أريد به غير) هذين (الامرين
فليبين حتى ينظر فيه والله سبحانه أعلم) والتحقيق أن الذي يثبته الأشعري المكلمية
بمعنى آخر غير الامرين اللذين ذكرهما المصنف وهو مبني على أصل له خالفه فيه غيره
وبيان ذلك أن المتكلمية والمكلمية مأخوذتان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين
فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيامه بذات الباري تعالى وكونه صفة له وهذا محل
وفاق وأما المكلمية فمأخوذة عند الاشعري من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار
تعلقه أزلا بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو وأتباعه من تعلق الخطاب أزلا بالمعدوم
الذي سيوجد وشدد سائر الطوائف النكير عليهم في ذلك فالاشعري قائل بالمكلمية بمعنى
تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل ينفونها بهذا المعنى ويفسرونها
بالاسماع المذكور فقد ظهر أن المكلمية عند الاشعري بمعنى سوى الامرين اللذين
ذكرهما المصنف وبالله التوفيق فان قيل اعتراضا على مذهب الاشعري التعلق ينقطع
بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع

التعلق التنجيزى وهو حادث أما الازلى فلا ينقطع ولا يتغير لما قدمنا فى الكلام على الاخبار القائم بالذات من أن التغير فى اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير فى المعلوم لا فى العلم فانه يؤخذ من ذلك أن التغير فى متعلق الكلام وتعلقه التنجيزى لا فى التعلق المعنوى الازلى (وأما قيامه) قسيم لقوله أزلى هذا الاصل أما أنه قديم أى وأما قيام الكلام (بذاته) سبحانه وتعالى أزلا (فلانه تعالى وصف نفسه بالكلام) فى قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ومواضع أخرى كثيرة (والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف فى غيره كما صرح الشاعر) وهو الاخطل (فقال

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا)

فذهب اليه المعتزلة من أن التكلم فى حقه تعالى ايجاد الاصوات والحروف فى محل مخالف للغة من غير ضرورة بهم الى مخالفتها (ثم لا شك فى اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة) هكذا عبارة المتن والمراد اطلاقه فى ضمن اطلاق المتكلم والاوضح أن يقال لا شك فى اطلاق الكلام على ما قام بالمتكلم من الحروف لغة (اما مجازا واما حقيقة وهو) أى كون الاطلاق حقيقة (أقرب) من كونه مجازا (لان المتبادر من قولك (تكلم زيد ونحوه) كيكلام زيد وزيد متكلم (لغة) أى من جهة اللغة (هو تلفظه) بالحروف المنتظمة والتبادر علامة الحقيقة (فيكون) الكلام حينئذ (مشتركا لفظيا أو) مشتركا (معنويا مشككا) بكسر الكاف لامتواطئا وقوله (بناء) متعلق بقوله معنويا يعنى أن القول بأنه مشكك مبنى (على أن الكلام مطلقا) هو (أعم من) كل من الكلام (اللفظى و) الكلام (النفسى) وأما كونه مشككا فلان اللفظى أولى باطلاق الكلام عليه لانه فيه أشهر (و) كونه مشتركا معنويا مشككا (هو الاوجه) لان الاطلاق فى كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك

بينهما

بينهما وهو متعلق التكلم أعم من كون ذلك المتعلق نفسيا أو لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظى فان الوضع فيه متعدد والاصل فى الوضع عدم التعدد والاصل فى الاطلاق الحقيقة (وليس فى قوله) أى الشاعر (وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ما يوجب) أى يقتضى (أن اسم الكلام عندهم مجاز فى اللفظى وهذا) النفى (ظاهر بأدنى تأمل) فى علامات الحقيقة والمجاز اذ اللفظى يتبادر عند اطلاق لفظ الكلام والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظى دليلا على النفسى أن يكون اطلاق الكلام على اللفظى مجازا (وكيف كان) اطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوى أو اللفظى أو الحقيقة والمجاز (لابد فى مفهوم المتكلم من قيام المعنى الذى هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ لان التلفظ فرع) قيام (ذلك المعنى) بالنفس (و) فرع (العلم به) والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وجدانى (لانك تجد الفرق بين طلب نفسك الشىء وعلمك بذلك الطلب ثم هو) أى قيام ذلك المعنى بالنفس (وصف كمال ينافى الآفة) التى هى العجز عن ادارة المعنى فى النفس (فوجب اعتقاد أنه) تعالى (متكلم بهذا المعنى) وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفسى بذاته المقدسة تعالى (وأما) كونه متكلما (بالمعنى الآخر) أى اللفظى وهو قيام الحروف بذاته تعالى (على تقدير الاعمية) أى كون الكلام مطلقا أعم من اللفظى والنفسى (فيجب نفيه)

لا يقولون بحدوث الكلام النفسى (قوله متكلم) أى سميع للكلام معنا لان التكليم اسماع الغير الكلام (قوله وأما بالمعنى الآخر) وهو من أوجد الحروف (على تقدير الاعمية) ان الكلام أعم من اللفظى والنفسى ولما تم دليلنا قلنا فى الجواب ان حدوث اللفظى ظاهر فيمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى فيكون السماع والاتيان والتنزل الدال على كلام الله لا لذاته والتعلق بالزمان هو المخبر عنه لا الاخبار والله أعلم

عنه تعالى (لامتناع قيام الحوادث به) تعالى (والقول بأن الحروف قديمة) كما قاله الحشوية وبعض الحنابلة (مكابرة للحس) لا يلتفت اليه (للاحساس بعدم السين) أى لانا ندرك بواسطة الحس عدم السين (قبل الباء) أى قبل تمام التلفظ بالباء (فى بسم الله) الرحمن الرحيم (ونحوه) من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثانى من الكلمة

(قوله والقول بأن الحروف قديمة مكابرة للحس للاحساس بعدم السين قبل الباء فى باسم الله ونحوه) قلت قال شيخ الاسلام أبو العباس أحمد بن تيمية فى جزء أجاب فيه عن فتيا رفعت اليه وأما الحروف فهل هى مخلوقة أو غير مخلوقة فالخلاف فى ذلك بين الخلف مشهور فأما السلف فلم ينقل عن أحد منهم أن حروف القرآن أو ألفاظه أو تلاوته مخلوقة ولا ما يدل على ذلك بل قد ثبت عن غير واحد الرد على من قال بأن ألفاظ القرآن مخلوقة وقالوا هو جهمى ومنهم من كفره وفى لفظ بعضهم تلاوة القرآن ولفظ بعضهم الحروف وممن ثبت عنه ذلك الشافعى وأحمد واسحق بن راهويه والحميدى ومحمد بن أسلم الطوسى وهشام بن عمار وأحمد بن صالح المصرى ومن أراد الوقوف على نصوص كلامهم فليطالع الكتب المصنفة فى السنة مثل كتاب الرد على الجهمية للامام عبد الرحمن بن أبى حاتم وكتاب الشريعة للآجرى وكتاب الابانة لابن بطة والسنن للكافى والسنة للطبرانى وغير ذلك من الكتب الكبيرة ولم ينسب أحد منهم الى خلاف ذلك الا أن بعض أهل الغرض نسب البخارى الى أنه قال ذلك وقد ثبت عنه بالاسناد المرضى انه قال من قال عنى انى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت أفعال العباد مخلوقة وتراجمه فى آخر صحيحه تبين ذلك وهنا ثلاثة أشياء أحدها حروف القرآن التى هى لفظه قبل أن ينزل بها جبريل فمن قال ان هذه مخلوقة فقد خالف اجماع السلف فانه لم يكن فى زمانهم من يقول هذا الا الذين قالوا القرآن مخلوق فان أولئك انما عنوا بالخلق الالفاظ وأما ما سوى ذلك فهم لا يخوضون بشبوته لا مخلوقا ولا غير مخلوق وقد اعترف غير واحد من فحول أهل الكلام بهذا

منهم

منهم عبد الكريم الشهرستانى مع خبرته بالملل والنحل فانه ذكر أن السلف مطلقا ذهبوا الى أن حروف القرآن مخلوقة وقال ظهور القول بحدوث الحروف محدث وقد ذكر مذهب السلف فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام * الثانى أفعال العباد وهى حركاتهم التى تظهر عنها التلاوة فلا خلاف بين السلف أن أفعال العباد مخلوقة ولهذا يذم من قال لفظى بالقرآن غير مخلوق لان ذلك يدخل فيه فعله ثم قال الثالث التلاوة الظاهرة من العبد عقيب حركة الآلة فهذا منهم من يصفها بالخلق ومنهم من ينفى عنها الخلق والصواب أن لا يطلق واحد منهما كما عليه الامام أحمد وجمهور السلف لان فى كل واحد من الاطلاقين ايهاما للغلط فان أصوات العباد محدثة بلا شك وقال النبى صلى الله عليه وسلم زينوا القرآن بأصواتكم والتلاوة فى نفسها التى هى حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته كما أنه اذا قال قال النبى صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات فهذا الكلام لفظه ومعناه انما هو كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قد بلفظه بحركته وصوته كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للمخلوق فيه الا تبليغه وتأديته بصوته وما يحقق على لبيب الفرق بين التلاوة فى نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد فى تلاوة القرآن من عمل وكسب وانما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا وأرادوا أن يستدلوا على حدوث نفس حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهذا من أقبح الغلط وليس فى الحجج العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن الا من جنس ما يحتج به على حدوث معانيه والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء لمن استهدى الله فهداه اه وانما سقت كلام هذا الرجل لاعتراف أهل مذهبه أنه أعلمهم وأن عنده ما عن المتقدمين منهم والمتأخرين ويعلم مما ذكر صحة ما نقل مشايخنا عنهم من أن كلام الله عندهم هو الحروف المؤلفة والاصوات المقطعة وأنه حال فى الالسنة والصدور

والمصاحف وأنه مع هذا غير مخلوق فالصاحب التبصرة وقال وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون لفظي بالقرآن غير مخلوق فيجعلون قراءتهم غير مخلوقة وهذا بيان ظاهر لا أعلم مالهم من حيرة فان مثل هذا يحتاج لم يذكر والهم شبهة والله أعلم ويعلم مما ذكر أن السلف الذين عناهم ردوا على من قال ألفاظ القرآن مخلوقة أو قال تلاوته مخلوقة أو قال حروف القرآن مخلوقة وأن بعضهم كفر القائل لذلك وحيث ردوا هذا فهم قائلون بأنها غير مخلوقة كما قال الشهرستاني وان كلام الله لفظي حال في الالسنة لقوله حروف القرآن التي هي لفظه قبل أن ينزل بها جبريل وقوله والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة وقوله كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للعبد فيه الا تأديته بصوته وقوله والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته ولقوله وما يحتج على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وأن الكلام يضاف الى أول من يتكلم به كائنا من كان والناس بعد يؤدون ذلك بحركة الالسنة كقوله قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو قد بلغه بحركته وصوته ولم يتعرض للكتابة التي في المصاحف ويدل لقول أصحابنا في ذلك ما قرأت في المعتمد لابي يعلى أن أبا طالب قال لاحمد عن نقوش المصحف والسواد الذي في البياض فقال أصح حديث في الباب حديث ابن عمر لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو وعن هذا قال أثبتنا القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا بالفاظ مخيلة مقروء بألسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا بذلك أيضا غير حال فيها ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والآذان بل هو معنى قائم بذات الله يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم

ولا

ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وذلك أن الشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القدم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا القرآن نصف القرآن أو المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم على المحدث مس القرآن (قوله ولا يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب) قلت الذي تعقله الالباء أن ليس قبل تكلم الخلق تلاوة ولا بعد تكلمهم تلاوة وانما التلاوة تكلمهم والمتلو القرآن والصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى المدلول عليها بالتلاوة قال الله تعالى اتل ما أوحي اليك من كتاب ربك فقوله صلى الله عليه وسلم تلاوة لا أن تعمله شيء والتلاوة شيء آخر والله تعالى أعلم (قوله وانما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا) يعني جعلوا عمل العبد والتلاوة واحدا والحال أنهما شبه أن صوت القارئ وكلام الله تعالى وسنبين بطلان هذا والله أعلم (قوله وأرادوا) يعني بعض الموافقين والمخالفين (أن يستدلوا على حدوث حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهو من أقبح الغلط) يعني وليست من أفعال العباد وانما هي الكلام القديم فالحاصل أن القراءة نطق القارئ وكلام الله تعالى والمسموع صوت القارئ وكلام الله تعالى وما في المصحف نقش الكاتب وكلام الله وهذا كله دعوى ليس فيها ما يصلح شبهة فضلا عن حجة ويقال له هل تكلم الله بهذه الحروف دفعة أو على التعاقب فان كان الاول تحصل منه أنه غير هذه الكلمات التي نسمعها الان التي نسمعها حروف متعاقبة فينشذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديما وان كان الثاني فالاول لما انقضى كان محدثا الان

قبل تمام التلفظ بالاول والمعول التوفيق والهداية ﴿ (الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض فى هذا الركن نذكر مسئلة اختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة) تلك المسئلة (فى صفات الافعال) التى يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحيى والمميت (والمراد) بها (صفات تدل على تأثير) وتلك الصفات (لها أسماء غير اسم القدرة) تسميتها بها (باعتبار أسماء آثارها والكل) أى كل تلك الصفات (يجمعها اسم التكوين) بمعنى اندراجها تحته وصدقه على كل منها (فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم) الذى يدل على تلك الصفة (الخالق والصفة الخلق أو) كان ذلك الاثر (رزقا فالاسم) الذى يدل على تلك الصفة (الرازق) أو الرزاق (والصفة الترزيق أو) كان ذلك الاثر (حياة فهو) أى الاسم الذى يدل على تلك الصفة (المحيى) والصفة الاحياء (أو) كان ذلك الاثر (موتا فهو) أى الاسم الدال

ماثبت عدمه امتنع قدمه والثانى لما حصل بعد عدمه كان حادثا فظهر بطلان ما ادعاه وانه هو أقبح الغلط والله تعالى أعلم (قوله وليس فى الحجج العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن الا من جنس ما يحتج به على حدوث معانيه والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء) قلت ممنوع بل الجواب ان يقال بأن الالفاظ مخلوقة والمعنى قديم كما تقدم فى جواب شبهة المعتزلة وكفى فى الحجج العقلية ما قدمناه فى بطلان ما ادعاه والله تعالى أعلم (قوله الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض فى هذا الركن نذكر مسئلة اختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة فى صفات الفعل والمراد صفات تدل على تأثيرها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها والكل يجمعها اسم التكوين فان كان ذلك الاثر مخلوقا) لله تعالى (فالاسم الخالق والصفة الخلق أو رزقا فالاسم الرازق والصفة الترزيق أو حياة فهو المحيى أو موتا فهو

على

على الصفة (المميت) والصفة الاماتة ورجوع الكل الى صفة واحدة هى التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من أن كلا منها صفة حقيقية أزلية فان فى هذا تكثيرا للقدماء جدا (فادعى متأخرو الحنفية من عهد) الشيخ (أبى منصور) الماتريدى وهلم الى عهد المصنف (أنها) أى الصفات الراجعة الى صفة التكوين (صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) المعقود لها الاصول السابقة (وليس فى كلام أبى حنيفة و) أصحابه (المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه) يعنى المتأخرين (من قوله) يعنى قول أبى حنيفة (كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق) فان هذا صريح فى قدم الخلق وقدم الرزق وسيأتى من كلام أبى حنيفة تحقيق رجوع القدم الى صفة القدرة (وذكروا له) أى لما ادعوه من قدم الصفات الراجعة الى التكوين وزيادتها (أوجها من الاستدلال) منها وهو عمدتهم فى اثبات هذا المدعى أن البارى تعالى مكون الاشياء أى موجدها ومنشئها اجماعا وهو أى كونه تعالى مكون الاشياء بدون صفة التكوين التى بها يحصل الاثر كالعالم بلا علم ولا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد أجيب بأن ذلك أعنى اتصافه بوجود الاثر بدون الصفة انما تكون فى الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم أن التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة لا الى صفة زائدة

المميت فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبى منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس فى كلام أبى حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالقا قبل أن يخلق الى آخر قوله انتهى) قلت قد قال هذا بناء على ما ظهر له بالنظر الاول ولا يتم ما ادعاه على ما سنبين ان شاء الله تعالى (قوله فادعى متأخرو الحنفية من

عليهما ومنها وجوه أخرى فى الاستدلال مقررة مع الاجوبة عنها فى المطولات (والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها) أى تفاصيلها (سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق) هو (القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق) كذا وقع فى المتن أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها وكان اللائق الجريان فيهما على منوال واحد وكذا فى غيرهما من فصول صفة التكوين كأن يقال على المنوال الاول والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق وعلى المنوال الثانى فالتخليق تعلق القدرة بايجاد المخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق وهذا هو اللائق بطريق الاشاعرة لانهم قائلون بأن صفات الافعال حادثة لانها

عهد أبى منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) قلت هذا ظن ظنه وليس كما ظن وسنبين فى القولة التالية (قوله وليس فى كلام أبى حنيفة والمتقدمين التصريح بذلك) قلت بل هو فى الفقه الاكبر المروى عن أبى حنيفة ومعناه فيما رواه الطحاوى عن أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وان لم يقل صفات الفعل اذ لا يتوقف على هذا وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى وصنف فيه أبو بكر أحمد بن اسحق بن صبيح الجوزجانى صاحب أبى سليمان الجوزجانى فى كتاب الفرق والتمييز وصنف فيه أيضا محمد ابن أبى أسلم الازدى ووفاته سنة ثمان وستين ومائتين ووفاة أبى منصور سنة ثلاث وثلاثين وثلثمائة (قوله سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق) يعنى ولم يدل لهم هذا الاخذ وليس كما زعم انما أخذه المتأخرون من التصريح بأزلية صفات الفعل حيث قال قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء خالق بلا حاجة محيت بلا مخافة ثم عطف على هذا وكما كان بصفاته أزليا قد كر قديم وخالق وصرح بأنها أزلية وزاد على ذلك ما يذكره المصنف عنه (قوله والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق) قلت ليس

عبارة

عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة (وما ذكروه) يعنى مشايخ الحنفية (فى معناه) أى فى معنى التكوين الذى هو لفظ يجمع صفات الافعال من أنها صفات تدل على تأثير الى آخر ما سبق عنهم (لا ينفى هذا) الذى قاله الاشاعرة (و) لا (يوجب كونها) أى كون صفة التكوين على فصولها (صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة) بما ذكر من ايجاد المخلوق وايصال الرزق ونحوهما (و) الى (الارادة المتعلقة) بذلك (ولا يلزم فى دليل لهم) من الاوجه التى استدلوا بها (ذلك) الامر من نفى ما قاله الاشاعرة وايجاب كونها صفات أخرى (وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر) اذ لم يثبت التصريح به عن أحد منهم فيما نعلمه (بل فى كلام أبى حنيفة) نفسه رحمه الله (ما يفيد أن ذلك على ما فهم الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله) عنه (الطحاوى قال) أى الطحاوى نقلا عنه ما نصه (وكما كان) تعالى (بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارئ له معنى الربوبية ولا) أى

هذا قول الاشاعرة وانما هو قول الكرامية وانما قول الاشاعرة ان التعلق نفس التعلق لا القدرة باعتبار التعلق قال فى شرح العقائد الايجاد أمر اعتبارى يحصل فى الفعل من نسبة الفاعل الى المفعول وقال فيه أيضا ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القادر يسمى الخلق وهذا ظاهر فى أنه نفس التعلق لا القدرة باعتبار تعلقها وأما قول الكرامية فقال فى الكفاية وليس يصح تأويل الكرامية ان الله تعالى يسمى فى الازل خالقا فانه معنى الخالقية ومعنى الخالقية قدرته على الخلق اه (قوله وليس يلزم فى دليلهم ذلك) قلت ممنوع وسيأتى فى الاستدلال ان شاء الله تعالى (قوله وأما نسبتهم ذلك الى المتقدمين ففيه نظر) قلت فى النظر نظر فقد ذكر ذلك فى الفقه الاكبر المروى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى وفى العقيدة التى رواها الطحاوى كما قدمناه عنه (قوله بل فى كلام أبى حنيفة ما يفيد ذلك) قلت بناء على فهمه لا على ما قدمناه عنه

والحال أنه لا (مربوب) موجود (ومعنى الخالق ولا) أى والحال أنه لا (مخلوق) موجود (وكما أنه محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بأنه على كل شئ قدير اه فقوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه) أى الاسم الذى هو الخالق فى الازل (بسبب قيام قدرته) تعالى (عليه) أى على الخلق (فاسم الخالق و) الحال أنه (لا مخلوق فى الازل لان له قدرة الخلق فى الازل وهذا) هو (ما يقوله الاشاعرة)

(قوله فقوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق) قلت لا يصح لان ذلك اشارة الى جميع ما تقدم وقد تقدم انه قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء وخالق بلا حاجة وميت بلا مخافة وانه ما زال بصفاته أزلا فلا تكون الباء للسببية بل هى للصاحبة التى تقع موضعها مع فيكون التقدير والله أعلم ذلك مع أنه على كل شئ قدير وكل شئ اليه فقير اذ الوهيته تعالى تقتضى افتقار غيره اليه وعدم افتقاره الى غيره وكل أمر عليه يسير ليس كمثله شئ وهو السميع البصير (قوله فاسم الخالق ولا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل) لو تمشى لهذا عكر عليه اسم رب العالمين فى الازل ولا مربوب فانه لمن له معنى الربوبية ولا يشتق لمن له القدرة على الخلق والله تعالى أعلم (قوله وهذا ما تقوله الاشاعرة) قلت هذا انما تقوله الكرامية والاشاعرة تقول اسم الخالق لمن سيخلق وقد أشار فى شرح العقائد الى رد القولين من قبل الحنفية حيث قال لو لم يكن خالقا فى الازل لزم العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق والله تعالى أعلم ولم يذكر المصنف دليل المسئلة فى هذا الكتاب وأشار اليه فى كتابه المسمى بالنصر فقال فى الدليل لاصحابنا ولا يشتق لذات والمعنى قائم بغيره وهذا ما أشار اليه فى شرح قوله والتكوين صفته تعالى لاطباق العقل والنقل أنه خالق العالم مكون له وامتناع اطلاق المشتق على الشئ من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق قائما به أجيب

بأن

بأن معنى خلقه كونه سبحانه وتعالى تعلقت قدرته بالايجاد وهو أى تعلق القدرة بالايجاد للشئ وقت اضافة اعتبارية تقوم به أى بالخالق قال المصنف فاشتق له الخالق الا باعتبار قيام الخلق به لاصفة متقررة ليلزم كونه محلا للحوادث أو قدم العالم هذا دفع لما يرد على ذلك التقرير وهو أنه لو كان معنى خلقه تعلق قدرته وتعلقها حادث وهو قائم به لزم كونه محلا للحوادث أو قدم العالم فقال انما يلزم لو كان تعلقها يوجب وصفا حقيقيا يقوم به تعالى لكنه انما يوجب اضافة من الاضافات وهى أمور اعتبارية قلت سيقول المصنف فى هذا الاصل الامر الاعتبارى لا وجود له فلا يتعلق به الخلق قال وأورد انه قامت به النسبة الاعتبارية فهو محل للحوادث يعنى لانه ما حادثة وان لم تقم به ثبت مطلوبهم وهو الاشتقاق لذات وليس المعنى قائما به أى قائما بالمشتق مع أن الوجه أن لا يقوم لان الاعتبارى ليس له وجود حقيقى فلا يقوم حقيقة وهذا ما أشرت اليه أنه سيقول فى الاصل خلق الافعال والجواب ما أشار اليه بقوله لكن كلامهم أى كلام الاصوليين أنه يكفى فى الاشتقاق هذا المقدار من الانتساب الذى هو تعلق القدرة بالايجاد كما صرح به القاضى عضد الدين وغيره قلت فيكون كلامهم دعوى على خلاف مقتضى الوجه لتشبثه القول بنفى كون التكوين صفة حقيقية قال فليكن هذا القدر من الانتساب هو المراد بقيام المعنى فى صدر المسئلة ثم هذا الجواب يعنى الناطق بأن معنى خلقه تعالى هو كونه تعلقت قدرته بايجاده ينبو عن كلام الحنفية أى يبعد عن كلام متأخريهم من عهد أبى منصور على ما زعم ثم أحال على ما ذكر فى هذا الكتاب وقد أسمعتك ما فيه وحيث لم يكن عنده الا هذا فقد لزم من دليلهم ما قالوه ولهم أيضا أنه تعالى وصف ذاته فى الازل فى كلامه الازلى بأنه خالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من

الاعراض وأيضا انه لو كان حادثا فاما ان يتكون بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل وأيضا الوحدث لحدث اما فى ذاته فيكون محلا للحوادث أو غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه واستحالته ظاهرة وأيضا هو صفة مدح فلو لم يكن خالقا قبل أن يخلق لا كتسب بوجودهم صفة مدح فكان مستكملا بغيره ويتعالى الله عن ذلك فهذا ما وعدت به من وجه منع قوله ولم يلزم من دليلهم ذلك والله أعلم ولنا يخنا فى ايجاده تعالى الحوادث طريقان أحدهما القول بقدم الارادة وتجددها لقهاوقت الحدوث وثانيهما قدم الارادة وتعلقها بحسب الاوقات المعينة فعلى الاول المتجدد فى زمان الوجود تعلق التكوين الازلى المعبر عنه بالاختيار وهو اما نسبة عقلية معدومة متجددة لا حادثة كمحاذاة الشمس أو انجلاء الغيم عن وجهه الوجود الضوء فى الجدار أو حال وتجدد ها لتشذ ولا ينافى وجود الجملة الموقوف عليها سابقا ولا يلزم منه اختيار آخر ولا داع اذ من شأن المختار أن تتعلق ارادته متى كان من غير تعليل بالداعى ولئن لزم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير محال وعلى الثانى لا متجدد فى زمان الوجود بل الارادة والاختيار قديمان ومن شأن طبيعة الاختيار المقارن للتكوين الازلى أن يقتضى جواز صدوره من غير تعليل بالداعى كما أن طبيعة الايجاب تقتضى لذاته الوجود من غير تعليل به وأما تعين الوقت فاما اتفاقى لان طبيعة الاختيار لا تدعى جواز تعينه من غير تعليل واما لان التعلق الازلى عينه لا يقال التعلق ونحوه نسب لا تتحقق الا مع المنتسبين فكيف تكون النسب أزلية والمنتسبان فيما لا يزال لانا نقول الاختلاف بالازلية والابدية والماضوية والمستقبلية للقيدين بالامور الاعتبارية مثلنا والافالجميع حاضر عنده وكذا الكلام فى تعلق سائر الصفات على أنا نمنع اقتضاء النسبة تحقق المنتسب مطلقا بل فيما يكون تعلقها من حيث وجود المنتسب معه كالمعية ذهنا

او

لاختلافه (والله الموفق) واعلم أن اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرازق ونحوه وأما فى قول أبى حنيفة كان ولا خالق قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر فى مبادى أصول الفقه وقد وقع فى البحر للزركشى أن اطلاق الخالق والرازق ونحوهما فى حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفات الافعال من الخلق والرزق ونحوهما حادثة وفيه بحث لان قوله وان قلنا الخ ممنوع عند الاشعرية القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلائم كلامه طريق الماتريدية القائلين بقدمها فان قيل لو كان مجازا لصح نفيه وقولنا ليس بخالق فى الازل أمر مستهجن لا يقال مثله قلنا استهجانه والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع أدبا وكلامنا فى الاطلاق اللغة ولا يخفى أنه لا يقال انه تعالى أوجد المخلوق فى الازل حقيقة لانه يؤدى الى قدم المخلوق وهو باطل (الاصل الاول العلم بأنه تعالى لا خالق سواه) فهو سبحانه الخالق (لكل حادث جوهر أو عرض) على اختلاف أنواعه (كحركة كل شعرة) وان دقت (وكل) أى وكل (قدرة) لكل حيوان عاقل أو غيره (و) كل (فعل اضطرارى كحركة المرتعش والنبض) أى كالنبض وهو حركة العروق الضوارب بالبدن (أو اختيارى كافعال الحيوانات المقصودة لهم) وأتى بضمير العاقل فى قوله لهم تغليبا

أو خارجا بخلاف قبلية الله تعالى من العالم فانها نسبة تقتضى عدم العالم معه ومثله الايجاد الاختيارى وتعلقه بخلاف الايجاب والله تعالى أعلم (قوله الاصل الاول) من الركن الثالث (العلم بأنه لا خالق سواه لكل حادث جوهر أو عرض كحركة كل شعرة وكل قدرة وفعل اضطرارى كحركة المرتعش والنبض أو اختيارى كافعال الحيوانات المقصودة لهم) قلت فى هذا الاخير الخلاف فقال أهل السنة للخلق أفعال بها صار واطيعين وعصاة وجعلوها مخلوقة لله تعالى والحق تعالى يخلق المخلوقات لا خالق لها سواه ولا مبدع غيره كما

(وأصله) أى دليله يعنى دليل العلم بأنه سبحانه الخالق لكل حادث نقلى وعقلى فالدليل (من النقل قوله تعالى الله خالق كل شئ

ذكر المصنف رحمه الله وزعمت الجهمية ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذى أن التدبير فى أفعال الخلق كلها لله تعالى وهى كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق النابضة واضافتها الى الخلق مجاز وهى على حسب مايضاف الشئ الى محله دون مايضاف الى محصله فقولنا ضرب زيد وذهب عمرو بمنزلة قولنا طال الغلام وابيض الشعر وزعم جمهور المعتزلة أن الافعال الاختيارية من جميع الحيوانات مخلوقة لها لا تعلق لها بخلق الله تعالى واختلفوا فيما بينهم أن الله تعالى هل يقدر على أفعال العباد فقال أبو هاشم وأبو على لا يقدر وقال أبو الهذيل وأبو الحسين يقدر وهو القياس على أصلهم لانه قادر بذاته فيجب أن يكون قادرا على كل مقدور وانما تفرع هذان المذهبان أعنى مذهب الاعتزال والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة وهى أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادر بن محال اعتبارا بالشاهد فقال الجبرية لاقدرة للعبد على الاختراع فيكون مخترعها الله ضرورة وقالت المعتزلة قدرة العبد على الافعال ثابتة ضرورة الامر بها والامر للعاجز محال فانتفت قدرة البارى عنها ضرورة وزعم امام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة وأبى الحسين البصرى وعن أبى اسحق الاسفرايينى أن المؤثر فى أفعال العبد قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال أبو الحسن الاشعرى ان الله تعالى خلق فعل العبد وقدرته متعلقة بذلك الفعل ولا تأثير لتلك القدرة البتة فى ذلك الفعل وقال القاضى أبو بكر الباقلانى فعل العبد من حيث انه حركة وسكون واقع بقدرة الله تعالى ومن حيث انه طاعة أو معصية واقع بقدرة العبد (قوله وأصله من النقل قوله تعالى الله خالق كل شئ) قلت أورد أن أفعال العباد مخصوصة من هذه الآية بدليل غرض الآية الا يرى أنها ترجت مخرج التمدح ودخول أفعال

وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم) عليه الصلاة والسلام (لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع

العباد تحتها يزول معنى التمدح بل يثبت معنى يوجب الذم وهذا لان من جملة أفعال العباد ماهو افتراء على الله ووصفه بما لا يليق بصفاته وشتم له وقتل أوليائه وبسط اليد واللسان فى رسله وأنبيائه ومقابلة سفاراته الى خلقه وأمنائه على وحيه ومباشى أمره ونهيه بكل ماقدروا عليه من المكروه ووسعه طوقهم من الجفوة والمتعرض لشتم نفسه والافتراء عليه سفيه فى الشاهد الذى هو دليل ينبنى عليه أمور الغائب فكيف الموجد لذلك والمخرج له من العدم الى الوجود فعرف بهذا أنه تعالى لم يرد بهذه الآية وان خرجت مخرج العموم الا الخصوص يحققه أن ذات الله تعالى شئ بلا خلاف بيننا وبينكم وكذا صفاته عند كثير منكم أشياء ولم تكن ذاته ولا صفاته داخلة تحت هذه الآية لما فى الدخول فيها من زوال ماسيق له من اثبات المدح الى ماينافيه من ثبوت النقيصة الموجبة للذمة فكذا المختلف فيه ولا شك أن دخوله تحت الخطاب يوجب بطلان الغرض الذى سيق له الخطاب على أن العام المخصوص ظنى فلا يستدل به فى أبواب الاعتقاد ويجاب عن الاول بالفرق بين الشاهد والغائب فان الشاهد لم يقم فى العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب اليه فعسى السامعون أن يصدقوا المفترى فتحط رتبة المستوهم فى أنفسهم فكان سفيها لذلك بخلاف من قام فى العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب اليه فايجاد المفترى ليظهر للسامعين كذبه وافتراؤه فلا يصح الايراد وعن الثانى بأن المفهوم من المتعارف فى مثل هذا الخطاب أن لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب فيحتاج الى تخصيصه بالدليل نحو قول الرجل أنا ضارب من فى الدار وقاهر من فى البلد لا يسبق الى الاوهام أن يكون ضارب نفسه أو قاهر نفسه وان ذكر بلفظ العموم والله تعالى أعلم (قوله وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع

جعل ما مصدرية) كما ذهب اليه سيبويه أى موصولا حرفيا لا يحتاج الى عائد
فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لو جعلت موصولا اسميا والمعنى على المصدرية والله
خلقكم وخلق عملكم ولا منافاة فى ذلك للانكار كما يزعمه المعتزلة فان قول المصنف ولا يمتنع
انكاره الخ اشارة الى سؤال من طرف المعتزلة أورده صاحب الكشاف وغيره منهم والى
جوابه محصل السؤال أن معنى الآية انكار البداية اهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه
بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافى هذا الانكار
اذ لا طباق بين انكار عبادة ما ينحتون وبين خلق عملهم وحاصل الجواب المعارضة
ببيان حصول الطباق مع المصدرية اذ المعنى عليها تعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما
والحال أن الله تعالى خلقكم وخلق عملكم الذى به تصيرون المنحوت صنما فقد ظهر الطباق
(حينئذ) أى حين اذ جعلت مصدرية (الاستدلال بها) أى الآية (ظاهر) للتصريح
بأن العمل وهو الفعل مخلوق (أو هو) أى لفظ ما (موصول اسمى) يحتاج الى عائد ويكون
التقدير وخلق الذى تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمى من أدوات
العموم (فيشمل) فى الآية (نفس الاجرام) المنحوتة (والافعال) طاعات كانت أو معاصى
(وأعنى) بالفعل هنا (الحاصل بالمصدر) لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لم
نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع لما سيأتى من أنه أمر اعتبارى
لا وجود له فى الخارج فلا يتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الايجاد
والايقاع أى ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا والفعل بهذا المعنى هو متعلق
التكليف كالصوم والاكل والشرب والصلاة اذ هى عبارة عن قيام وقعود وركوع

جعل ما مصدرية وحينئذ الاستدلال بها ظاهر أو هو موصول اسمى فيشمل نفس الاجرام
والافعال) قلت لا يصح على أصلنا وسأبينه ان شاء الله تعالى (قوله أعنى الحاصل بالمصدر)

وسجود وتلاوة وذكر (وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لانه هو المفعول
بالحقيقة لانه الذى يوجده الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لان
الامر الاعتبارى) وهو الفعل بمعنى الايجاد والايقاع (لا وجود له فلا يتعلق به الخلق
فوجب اجراؤها) أى الآية (على عمومها) للاجرام المنحوتة والافعال والله ولى التوفيق
هذا تقرير كلام المصنف والتحقيق أن علمهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم
ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فحاصل المعنى فيهما واحد لان التقدير فى الموصولة وخلق
العمل الذى تعملونه أو الشئ الذى تعملونه ودعوى عموم الآية للاعيان فحسب ممنوعة لان الاعيان
ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتها وانما هى معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما
من الاعمال واطلاق قول القائل عملت الخبز صنما مجاز والمعنى الحقيقى هو أنه حوله
بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا يتأتى شمول ما للاعيان بناء على أنها موصول اسمى
الا على القول باستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه (و) الدليل (من العقل) على أنه

يعنى المراد من الافعال الحاصل بالمصدر ولم يبينه (قوله وأهل العربية يقولون للمصدر
المفعول المطلق لانه هو المفعول بالحقيقة لانه الذى يوجده الفاعل ويفعله وهو) أى
الاستدلال بما المصدرية (بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتبارى لا وجود له
فلا يتعلق به الخلق) أى فلا يكون مخلوقا فوجب اجراؤها على عمومها) قلت عمومها هنا
عموم المشترك لان الافراد غير متفقة الحدود ولا عموم للمشترك عندنا وهذا الذى ذكر ليس
فيه افصاح عن المقصود ربما أوهم فان الكلام فى فعل الفاعل لا ما يفعله وتحرير هذا
المقام أن الفعل قد يراد به معنى المصدر كالحركة لقطع المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل
بالمصدر كالهيئة الحالة التى يكون المتحرك عليها فى كل جزء من المسافة وهى أثر الاول
ولا شك أن الثانى موجود واختلف فى الاول وهو ايقاع تلك الحالة فقيل ليس بموجود
والا لكان موقعا فيتنقل الكلام الى ايقاع الايقاع ويلزم التسلسل من طرف المبدأ فى

سبحانه الخالق لكل حادث (أن قدرته تعالى صالحة للكل) أى لخلق كل حادث (لا قصور لها عن شئ منه) لان المقتضى للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والحصر للقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات فى اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها والا لزم التحكم (فوجب اضافتها) أى اضافة الحوادث كلها (اليه) سبحانه (بالخلق) أى اضافة خلقها اليه لما مر انه لا خالق سواه وهذا الاستدلال مبنى على ما ذهب اليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشئ وانما هو ثبوت محض لا امتياز

الامور المحققة ويلزم عنه ايقاعات محققة لاشياء محققة غير متناهية فيكون الايقاع معدوما على مذهب الجمهور وحالا عند القائلين به فان قلت لزوم المحذورين موقوف على أن لا يكون الايقاع عينه وهو ممنوع قلنا الايقاع مع الموقع أمران ليس بينهما حمل المواطاة وكل أمرين كذلك يمتنع وحدتهما الخارجية لعدم التعدد فى الخارج أنه كون أحدهما أو كليهما اعتباريا وقيل موجود لحدوثه بعد العدم ويجوز استناد الايقاع الحادث الى القديم الذى هو التكوين الازلى استناد سائر الحوادث اليه فلا يلزم شئ من المحذورين وفيه بحث لان أثر الايقاع حينئذ مستند الى الايقاع المستند الى التكوين القديم فيلزم الجبر من العبد وان لم يلزم الايجاب من الله تعالى ولان الحدوث بمعنى التجدد مسلم ولا يقتضى الوجود كحدوث العمى وبمعنى الوجود بعد العدم ممنوع ومعنى تجدد مثله وحصوله بدون الوجود كونه بحيث يمكن العقل أن يعتبر فيه مطلقا أو مضافا الى شئ كما فى الاضافيات فيترجح أنه معدوم أو حال والله تعالى أعلم واذا عرفت معنى الحاصل بالمصدر فالمفعول عند النحويين هو الفعل عند المتكلمين وان قوله لأن الامر الاعتبارى لا وجود له يتأتى على المرجح وحيث لم يصح عموم الموصول على قولنا فتعين الترجيح لارادة المصدر حتى جوز سيبويه أن يقال أعجبنى ملقت أى قيامك

فيه

فيه أصلا ولا تخصيص فيه فلا يتصور الخلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله الخصم اذ المعتزلى يقول جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة ما تعلق القدرة والحكيم يقول جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لابتنائه دليله على أمر مختلف فيه يمنعه الخصم أشار المصنف الى ذلك بقوله (ويؤنسه) أى يؤنس هذا الدليل العقلى (فى أفعال غير العقلاء) أى يقويه ويقربه بالنسبة اليها (استبعادا استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنهما من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء) من نسج العنكبوت الذى يصل فى الصفاقة الى أن لا يتبين شئ من الخيوط الواهية التى تركب منها وبناء النحل الشمع على

ولو كان هذا عبارة عن المفعول كان باضمار الهاء وهو عدول عن ظاهر الكلام ولا يجوز ذلك الا بالدليل والدليل على أنه ينصرف عند الاطلاق الى ما بيناه قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون أى بعملهم دون معلوماتهم وقوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون أى بعملكم لان الجزاء يكون بالعمل دون المعلول والله تعالى أعلم * واعلم أن الاشاعرة ذهبوا الى الجبر فقال الغزالى فى التوكل من الاحياء فان قلت انى أجد فى نفسى وجدانا ضروريا أنى ان شئت الفعل قدرت على الفعل وان شئت الترك قدرت على الترك فالترك والفعل بى لا بغيرى قلت هبك تجد من نفسك هذا المعنى ولكن هل تجد من نفسك أنك ان شئت مشيئة الفعل حصلت تلك المشيئة أو لم تشأ تلك المشيئة لم تحصل لان العقل يشهد بأن الفعل من غير مشيئة واختيار فى هذا المقام محال فحصول المشيئة فى القلب أمر لازم وترتب الفعل على تلك المشيئة أيضا أمر غير لازم وهذا يدل على أن الكل من الله تعالى وقال

الشكل المسدس الذى لاخلاء بين اضلاع بيوته ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولا فأولا الى أن غلى البيوت ثم يختم بالشمع على وجه يمنعها فى غاية من اللطف (فكان ذلك) الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقعا (منه سبحانه وصادرا عنه) دون تلك الحيوانات التى لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها ولما قرر أن افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب أهل الحق أنهم مع ذلك مكسوبة للعبد خلافا للمعتزلة والفلاسفة فى زعمهم انها مخلوقة للعبد بمعنى أنه المستقل بايجادها أورد منكرهم سؤالا وجعل الاصل الثانى فى كلام حجة الاسلام جوابا عنه فقال (فان قيل لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال ولذا) أى ولكون القدرة مخلوقة للعبد تأثمه به (ندرك) نحن معشر العباد العقلاء (تفرقة ضرورية) بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) لنا وهى الاختيارية (و) بين (الرعدة الضرورية) أى التى تصدر دون

الرازى فى قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قالت المعتزلة هذه الآية صريحة فى أن الامر فى الايمان والكفر والطاعة والمعصية مفوض الى العبد واختياره قلت بل هى من أقوى الدلائل على قولنا لانها صريحة فى أن حصول الايمان موقوف على حصول المشيئة وصريح العقل يدل أن الفعل الاختيارى يمتنع حصوله بدون القصد اليه وبدون الاختيار له وحصول القصد والاختيار ان كان بقصد آخر يتقدمه لزم أن يكون كل قصد واختيار مسبوقا بقصد واختيار الى غير نهاية وهو محال فوجب انتهاء تلك المقاصد والاختيارات الى قصد واختيار خلقه الله تعالى فى العبد على سبيل الضرورة وعند حصول ذلك يجب الفعل شاء العبد أو لم يشأ فالانسان مضطر فى صورة مختار وتمسك المعتزلة بهذه الآية وبقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وبالمقدمة الكاذبة (قوله فان قيل لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة الخ) قلت أجمع المسلمون على أن الله تعالى خلق القدرة والارادة فى العبد لكنا نفسر القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل

اختيارنا وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب ولو قيل بان ادراكنا التفرقة المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة بالعبد مخلوقة لله تعالى لكان استدلالا بالمسبب على السبب وهو هنا أفعد لان المقام مقام اثبات قدرة للعبد بدليلها وهو ادراكنا التفرقة المذكورة بالوجدان (والقدرة ليس خاصيتها) من بين الصفات (الا التأثير) أى ايجاد المقدور لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وتستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد (فوجب تخصيص) عمومات (النصوص) السابق بعضها (بما سوى أفعال العباد الاختيارية فيكونون) أى العباد (مستقلين بايجاد أفعالهم) الاختيارية (بقدرهم الحادثة) التى تحدث (بخلق الله تعالى) اياها لهم (كما هو) أى ذلك الاستقلال بالايجاد (رأى المعتزلة والفلاسفة بلا فرق) بين الفريقين (غير) الفرق فى كيفية حدوث القدرة وهو (ان قدرة العبد حادثة بايجاد الله تعالى باختياره) تعالى (عند المعتزلة) لاعتقادهم كأهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات (وبطريق الايجاب) بالذات (عند تمام الاستعداد) من المحل القابل (عند الفلاسفة) لاعتقادهم أنه تعالى عمة ولون موجب بالذات لا فاعل بالاختيار (والا) أى وان لا يكن العباد مستقلين بايجاد أفعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص (كان) ايجادها بخلق البارى تعالى (جبرا محضا) اذ الفرض أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلا فى ايجادها

والارادة بصفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع والمعتزلة يفسرون القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة والارادة تارة باعتقاد النفع أو ظنه وأخرى (١) بميل يعقبهما ويسميها بالداعية وجزمه بايجاد الفعل بالاختيار والفعل الذى يوجده العبد من غير داعية اتفاقيا (قوله والقدرة ليس خاصيتها الا التأثير) قلت ليس بمتفق عليه لما علمت من تفسير القدرة عندنا وانما هذا قول المعتزلة (قوله فوجب تخصيص النصوص الخ) قلت لانسلم لان القدرة عندنا ما ذكرنا (قوله فيكونون) أى العباد (مستقلين بايجاد أفعالهم الخ)

(١) قوله بميل يعقبهما الخ تحرر هذه العبارة اه

واذا كان كذلك (فيبطل الامر والنهي) اذ لامعنى للامر بما لايكون فعلا للمأمور ولا يدخل تحت قدرته كان يطلب من انسان خلق الحيوان أو الطيران الى السماء أو يطلب من الجماد المشي على الارض (فالجواب) من طرف أهل السنة (وهو حاصل الاصل الثاني) في كلام جهة الاسلام (ان الحركة مثلا كما انها وصف للعبد ومخلوقة للرب) سبحانه (لها) أيضا (نسبة الى قدرة العبد فسميت) أي الحركة (باعتبار تلك النسبة) أي نسبتها الى قدرة العبد (كسبا) بمعنى أنها مكسوبة للعبد (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع) الذي هو خاصيتها أي التأثير (فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة في الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك) هي (عند الاختراع تتعلق به نوعا آخر من التعلق فبطل أن القدرة) من حيث تعلقها (تختص بايجاد المقدور) بها (ولم يلزم الجبر المحض) كما زعم الخصم (اذ كانت) الحركة المذكورة (متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره) وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ماذكره جهة الاسلام ولما لم يوافقه المصنف عليه قال (ولقائل أن يقول قولكم) معشر أهل السنة (انها) أي الحركة الاختيارية (تتعلق بالقدرة) وحق العبارة أن يقال قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة (لا على وجه التأثير فيها (و) أن التعلق لا على وجه التأثير (هو الكسب مجردا لفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن)

قلت ممنوع لما قدمنا أن القدرة عندنا ماذكرنا فهذا من البناء على المختلف والله تعالى أعلم (قوله فالجواب وهو حاصل الأصل الثاني أن الحركة مثلا كما انها وصف للعبد) قلت الحركة الاختيارية فعل للعبد ووصف له والاضطرار وصف فقط (قوله لها نسبة الى قدرة العبد) قلت عندنا نسبتها الى ارادة العبد (قوله فسميت باعتبار تلك النسبة كسبا) قلت الكسب عندنا متعلق الارادة (قوله ولقائل أن يقول قولكم انها متعلق القدرة لا على وجه التأثير وهو الكسب مجردا لفاظ لم يحصلوا لها معنى الخ) هذا

معشر

معشر أهل اللغة العربية (اتمانفهم من الكسب التحصيل وتحصيل الحاصل المعدوم ليس الا ادخاله في الوجود وهو ايجاده وقولكم بان القدرة) الحادثة (تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الازل قلنا) ممنوع وتحقيق المقام أن نقول (معنى ذلك التعلق) الازلي للقدرة القديمة (نسبة المعلوم) الوقوع (من مقدوريتها اليها بأنها ستؤثر في ايجاده عند وقته) فالباء في قوله بأنها للالصاق ومدخولها محذوف أي بمعنى أنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده فالهاء في وقته عائدة للوجود المفهوم من الايجاد (وذلك أن القدرة انما تؤثر) وقوع الشيء (على وفق الارادة وتعلق الارادة بوجود الشيء هو تخصيصه) أي تخصيص ذلك الوقوع (بوقته) دون ماقبله وما بعده من الاوقات (والقدرة الحادثة يحصل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم) معشر الاشاعرة (فلم يكن تعلقها) بالفعل (الا) على غير ماذكرتم اما (بالتأثير) كما هو الظاهر (أو تبينوا له) أي لتعلقها بالفعل (معنى محصلا ينظر فيه) ليقبل أو يرد (ولو سلم) ماذكرتم من أن قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه لم يكن كافيا في ثبوت مدعاكم بماذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها اليه تعالى بالخلق جملا للنصوص السابق بعضها على عمومها فانا نخاب وقوع العمل بالعموم اذا لم يجب تخصيصه وهنا واجب كما بينه بقوله (فالمقتضي لوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد) أي باخراج أفعال العباد الاختيارية منها (هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولزومه) أي ولزوم الجبر المحض مبني (على تقدير أن لا أثر) في الفعل (لقدرة المكلف الذي كلف (بالامر) بفعل (والنهي) عن فعل (ولا يدفعه) أي لا يدفع هذا اللزوم (تعلق)

متى مع الاصل فيما يورد من قبل الاشاعرة القائلين بالجبر وفيما أجيب به ولم يتم ولم يخلص طريق مشايخنا في ذلك فانهم يقولون الكسب هو الفعل وله معنى يحصل في نفسه لقيام الدليل عليه نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى واعملوا الخير وفي الجبر

القدرة المكلف بالفعل (بلا تأثير) فيه لبناء اللزوم على نفي أثر القدرة الحادثة وذلك أن نقول قول المصنف ان الكسب لا يفهم منه الا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحي كما يأتي عنه كلام حجة الاسلام في الاقتصاد فلله لما ذكر تعلق قدرة الباري بالافعال وانه على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانها نسبة لها اليه لا على وجه الاختراع وأن الباري تعالى يسمى خالقا ومخترعا والعبد لا يسمى بذلك قال فوجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر فطلب فوضع له اسم الكسب تمسكا بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن فقد دل هذا الكلام على أنه معنى اصطلح على تسميته بالكسب وذلك لا ينافي كونا لا نفهم بحسب اللغة من الكسب الا التحصيل ثم ذلك أن نقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضي وجوب تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص تلك النصوص باخراج فعل واحد قلبي كما يحققه المصنف ويأتي قريبا ما يوضحه لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية واعلم أن الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما حقق في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بانها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات ونقل فيه أيضا أنها عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعني أنها شرط عادي يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر

أعمالهم حسرات عليهم وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى جزاء بما كسبا وقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون مع ما تقدم من قوله تعالى الله خالق كل شئ وخلق كل شئ وخلقكم وما تعملون فثبت بمجموع الدليلين مع ما تقدم من اجماع المسلمين

وبهذا

وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصد الفعل وتعلقه قدرته به بان يقصده قصدا مصمما طاعة كان أو معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى التي لا يغلبها شئ بايجاد ذلك الفعل فان قيل القدرة عندكم معشر الاشعرية مقارنة للفعل لا قبله فكيف تصور تعلق العبد بايجاد الفعل قبل وجودها قلنا لما اطردت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل أو الترك وبخلق القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفا للنفس أو غيره كف لان وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعلقها بالفعل المباشر بان يقصده قصدا مصمما لتحقق وقوعها مع المشروع فيه اذا تقرر ذلك ظهر أن تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق لا تراه في كلام المصنف فيما بعد لكني رأيت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم وكونه رد اله وفيه مع ذلك مزيد توضيح يقرب به فهم الكسب عند الاشعري وبالله التوفيق واعلم أن قول المصنف هنا لوجوب تخصيص تلك النصوص باعمال العباد قد يتوهم مناقضته لقوله فيما سبق فوجب تخصيص النصوص بما سوى أعمال العباد الاختيارية وليس مناقضا له لان المراد بالتخصيص فيما سبق جعل النصوص العامة خاصة بما سوى أعمال العباد الاختيارية وأن ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا أن ذلك التخصيص حصل بسبب اخراج أعمال العباد الاختيارية فان النظر فيها والفرق بينها وبين الاعمال الاضطرارية أدى الى التخصيص فالباء هنا للسببية وفيما سبق صلة التخصيص وبالله التوفيق (وما قيل) لبيان أن الفعل مكسوب للعبد تتعلق به قدرته لا على وجه

على أن الله تعالى خلق في العبد القدرة والارادة أن المقدور نوعان مخترع ومكتسب والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين بجهة اختراع وجهة اكتساب اختص الله باحداهما واختص المحدث بالاخرى ثم ان المصنف رحمه الله لما شبه مع الاصل لم يجب عن هذا ثم قال

التأثير ومخلوق لله تعالى تتعلق به قدرته على وجه التأثير (ايجاد الحركة) برفع ايجاد مبتدأ وقوله (غير الحركة) خبره والجملة وما بعدها هو المقول وهو بدل مما قبل وما مبتدأ خبره قوله فيما بعد أجنبي والمعنى أن ايجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك (فالايجاد) هو (فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد) العبد (موصوف بمعنى يشتق له) أي للعبد (منه اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال للموجد البياض في غيره أبيض) ولا للموجد السواد في غيره أسود ولا للموجد الكلام في جسم متكلم كما مر في محله (بخلاف من قام به) البياض ونحوه كالسواد والكلام اذ يشتق له منه اسم فيقال أبيض وأسود ومتكلم وقوله (فأجنبي) هو خبر ما كما مر يعني ان معقول قبل أجنبي مما نحن فيه وهو التعلق لا على وجه التأثير (اذ لا يتعرض) هذا المقول (الا لكونه) أي العبد (متصفا بالعرض) من البياض والسواد والكلام ونحوها (بعد ايجاد غيره اياه فيه) أي ايجاد غير العبد ذلك العرض في العبد (وهذا) أي اتصاف العبد بالعرض الذي أوجده غيره فيه (لا يوجب دخوله) أي العرض (تحت اختياره) بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد (فضلا عن تعلق قدرته) أي العبد (به) أي بذلك العرض فلم يفد المقول المطلوب وهو اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير والايجاد (فان قيل) في اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير (قام البرهان) من العقل والنقل كما تقدم في صدر هذا الاصل (على وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة و) قام البرهان أيضا من العقل

وما قيل ايجاد الحركة الخ وقال ان هذا أجنبي ثم أورد عليه فان قيل قام البرهان وهكذا الى أن قال واعلم ان مسلك الطريق المرتضى عنده الرافع للعيب ولم يندفع به كما سيأتيه عيب محصل قول غيره انما ثبت باجماع الملتين ان الله خالق في العبد القدرة والارادة لا أن قدرته لا تستقل بالتأثير لان الحالة الحاصلة من المصدر الذي لا يشك

(على

(على وجوب تعلق قدرة العبد بافعاله الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة بين حركته صاعدا وساقطا) بان حركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية (فنقول بهما) أي بالامرين اللذين قام البرهان على كل منهما (وان لم تعلم حقيقة كيفية هذا التعلق) وهو الثاني منهما (فانه) أي علم كيفية هذا التعلق (غير لازم لنا) اذ لسنا متعبدين بتعرف مثل حقيقة كيفيته (قلنا) في الجواب (ماحصل عندنا) الذي قررنا وجوه (اعترافكم بان العلم الضروري بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا) أمر (ثابت) لا ارتياب فيه (ثم) بعد اعترافكم بذلك (ادعيتم أنه) أي الشأن (أجنبي) أي الى كونه خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وايجاد لا ندري على أي وجه هو مجنبي) وحل هذا التركيب أن قوله أجنبي فعل ماض فاعله قوله آخرا مجنبي وقوله من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تأثير بيان لقوله خلاف أي ثم ادعيتم انه أجنبي الى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة بمقدورها وذلك الوجه المخالف هو أن تعلق قدرة العبد بلا تأثير منه وايجاد للمقدور وانكم لا تدرون كيفية ذلك التعلق والعطف في قوله وايجاد تفسيري (و) ذلك المجنبي (هو براهين وجوب استناد كل الحوادث الى القدرة القديمة بالايجاد) وقد تقدم بعضها في صدر هذا الاصل (وهو) أي ما ادعيتموه من انه أجنبي الى تلك البراهين المشار اليها (غير صحيح فان تلك البراهين انما تجنبي لو لم تكن) أي تلك البراهين

في وجودها عما لا تترتب على الارادة مع وجود سلامة الآلات والاسباب وتوفر الدواعي وتوجه الارادة المسمى بالقصد والاختيار كقصدوا أذى الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولم تيسر لهم وربما ترتبت حالة لم يعهد ترتبها على مثل فعله كخرق العادات من قطع مسافة سنة في طرفة عين وغيره فدل أن القدرة العبدية العادية غير مستقلة بالتأثير وأن الحالة الحاصلة من المصدر موقوفة على وجودات كوجود الباري ووجود العبد

(عمومات لاتحتمل التخصيص) كذا قيل رأيته من النسخ واللائق حذف لا بان يقال لو لم تكن عمومات تحتمل التخصيص بان كانت غير عمومات أو عمومات لاتحتمل التخصيص ويدل لكون اللائق حذف لا انه المناسب لقوله (فاما اذا كانت اياها) أى فاما اذا كانت عمومات تحتمل التخصيص (ووجد مايوجب التخصيص فلا) تلجئ البراهين المشار اليها الى ماذكرتم (لكن الامر كذلك) وهو أن البراهين المذكورة عمومات تحتمل التخصيص لها مخصص (وذلك المخصص أمر عقلى هو أن ارادة العموم فيها تستلزم الجبر المحض) وقوله (المستلزم) صفة كاشفة للجبر المحض لان من شأن الجبر المحض أنه مستلزم (لضياع التكليف وبطلان الامر والنهى) وفى ذلك ابطال الشرائع وقد علمت مما مر أن احتمال التخصيص لايقتضى اسناد جميع أفعال العباد اليهم وانه يكتفى فى بيان حقية مذهب أهل السنة باسناد جزئى واحد فلا يضعف دعاء احتمال التخصيص وبقوى المحافظة على العموم مالم يمكن أن يساق النصوص المشار اليها فى معرض التسمح بنافى التخصيص فليتأمل ولما كان ماذكر المصنف انما يأتى فى العقليات لان العموم وتخصيصه من خصائص النقليات ورد أن يقال بقى أن يكون الملجئ هو البراهين العقلية وماذكرت لاتعرض فيه لها فاجاب عنه بقوله (وأما ما ذكروه من العقليات مما وضعه غير هذا المختصر) كتاليفات الامام والمواقف والمقاصد وشرحيهما (فليس شئ منها الازما) للخصم بصلح مستند الاجاء المدعى (على مايعلمه الواقف عليها بأدنى تأمل) فيها (وكيف) يكون شئ منها الازما (ولو تم منها ما) أى دليل (يلجئ الى ماذكر) من كون التعلق على وجه يخالف المعقول (استلزم ماذكرنا) من

وبوجود قدرته وارادته وغيرها وعلى معدوم أو حال هو نفس ايقاعها ان كان معدوما وتعلقه بها ان لم يكن اذ لابد من تعلق ومشيئة بين وجوديهما المستقلين فان كان كل تعلق موجودا كان عالم الامور موجودة غير متناهية ودعوى العينية فى الامور المحققة غير صحيحة

بطلان

بطلان التكليف وقد قدمنا ان تعلق القدرة بلا تاثير لايدفعه) أى لايدفع استلزامه بطلان التكليف (لان الموجب للجبر) أى للقول بالجبر المحض (ليس سوى أن لا تاثير) أى ليس سوى قولنا بانه لاتاثير (لقدرة العبد فى ايجاد فعل) أصلا (وهو) أى الجبر والمراد اعتقاد الجبر (باطل وملزوم الباطل باطل) فلزوم الجبر وهو موجبه يعنى اعتقاد أن لاتاثير لقدرة العبد فى ايجاد فعله باطل (ولهذا صرح جماعة من محققى المتاخرين من الاشاعرة بان مآل كلامهم هذا) أى مرجع قولهم ان قدرة العبد تتعلق لاعلى وجه التاثير الذى يؤل اليه آخرا (هو الجبر وان الانسان مضطر فى صورة مختار) لوقوع الفعل على وفق اختياره من غير تاثير لقدرته المقارنة (واعلم أنا لما ذكرنا) آنفا (مما أوردوه من) متمسكاتهم (العقليات التى ظنوا دلالتها استناد شئ) أى ظنوا أنها تدل على استحالة استناد شئ (من الافعال الاختيارية الى العباد لم تسلم) هذا خبر ان أى لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقليات لم تسلم من القدح ونهضا على بطلانه بالاستدلال الذى ذكرناه (لم يبق عندنا فى حكم العقل مانع عقلى من ذلك) أى من تاثير قدرة العبد فى الفعل لانا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا مايدل على انتفاء المانع من ذلك (فانه لو عرف الله تعالى) العبد (العاقل) أى أعله (أفعال الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل) لما أمر به من الخير (والترك) لما نهى عنه من الشر (ثم كلفه باتيان الخير) أى بان يأتى به (ووعده عليه) أى

فتلك الحالة التوقفية على الامور الموجودة مستندة ايجادها الى موجد تلك الموجودات والتوقفية على غير الموجودات الموقوف تجدده على العبد استند تجدده اليه مثاله ملك عم العباد وهبا ونصا ناديا أن كل من وجدته محاذيا للنارى أعطيه ألف دينار فرأى شخصا محاذيا لنظره ووهبها فلا شك أن الاعطاء من الملك لامن الشخص كذا الخلق والايجاد منه لامن الملك كالكسب وذلك لان الاختيارى الذى لم يسبقه اختيارى آخر

على الاتيان به الثواب وتركه الشر) أى وكلفه بتركه الشر (وأوعده عليه) أى على الشر اذا أتى به بالعقاب وقوله (بناء) متعلق بقوله كلفه أى كلفه بذلك بناء (على ذلك الاقتدار) أى خلق القدرة المذكورة (لم يوجب ذلك) هذا جواب لو أى لو وقع ماذكر من تعريف الامرين وخلق القدرة والتكليف بما ذكر لم يوجب وقوع هذه الامور (نقصا فى الالوهية) ليكون مانعا من القول بتأثير قدرة العبد (أذ غاية ما فيه) أى ما فى وقوع الامور المذكورة (أنه) تعالى (أقدره) أى أقدر العبد العاقل (على بعض مقدوراته تعالى كما أنه أعلمنا) معشر العباد العقلاء (ببعض معلوماته سبحانه تفضلا) منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا فى الالوهية وفاقا منا ومنكم وقوله (وان كان تقديرى) أى بظن (فرق بين العلم والخلق) اشارة الى سؤال يراد جوابه أما السؤال فهو أن يقال جعلكم الخلق كالعلم لماذكرتم قياس مع وجود الفارق وهو أن الخلق من خصائص الالوهية كما قال تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض بخلاف العلم فقد ورد فى الكتاب العزيز اثبات العلم للعباد فى غير موضع وقوله (لكن لا يقدح) هو الجواب أى ما أبديتموه من الفرق لا يقدح فى المقصود وهو أن اقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا فى الالوهية (كما ذكرنا) آنفا (اذ كان سبحانه غير ملجأ) بصيغة المفعول (الى ذلك) أى الى اقدار العبد على بعض المقدورات (ولا مقهور عليه) لئلا يلزم النقص المحذور

من العبد مثلا لما لم يكن شئ من الموجودات التى يتوقف وجوده عليها من العبد كان اسناد وجوده الى العبد دون من صدر عنه الوجودات المتوقف عليها فى غاية الركاكة ولما لم يكن مطردا فى سلسلة التوقف كان اسناد كسبه اليه مستقيما فان الكسب انما هو فى مقدمات الوجود ليس الا وليس معنى اسناده الى الله خلق الاسناد الى الوجودات التى يتوقف عليها حتى يقال لا نزاع فى ذلك بل اسناده لاسنادها ثم ان ذلك الامر

(بل

(بل فعله سبحانه باختياره) اى بارادته تعالى (فى قليل) من المقدور (لا نسبة له بمقدوراته) أى الى مقدوراته التى لا تتناهى فالباء هنا بمعنى الى كما فى قوله تعالى وقد أحسن بى أى الى وستعرف أن ذلك القليل الذى هو محل قدرة العبد هو العزم المصمم وقوله (لحكمة) متعلق بقوله فعله أى فعل تعالى ذلك الاقدار لحكمة (صحة التكليف واتجاه الامر والنهى) فان نفى تأثير قدرة العبد يستلزم بطلان التكليف وعدم اتجاه الامر والنهى كما مر (مع أنه) أى مع أن ذلك القليل الذى أقدر عليه العبد من أفعاله اذا أوجده (لانقطع نسبته اليه) أى الى البارى (تعالى بالايجاد لان ايجاد المكلف لها انما هو بتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليها غير أن السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل اليه) تعالى (بالايجاد وقطعها) أى قطع نسبة الايجاد (عن العباد) كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون انا كل شئ خلقناه بقدر هل من خالق غير الله فان قلت الفرق الذى تقدم ذكره قادح باعتبار أن الله تعالى أخبر بانه علم العباد بعض معلوماته وأخبر بانه لا خالق غيره وبانه خالق كل شئ أى موجده فلو أوجد العبد شيئا لزم الخلف فى خبره تعالى والخلف فى خبره تعالى محال قلنا نمنع لزوم الخلف فى خبره تعالى لان خلق الشئ هو الاستقلال بايجاده فى خبره تعالى والعبد لا يستقل بايجاد شئ بل العزم الذى قلنا انه محل قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم كما سيأتى فلا استقلال للعبد بشئ فلا خلف فى خبر الله تعالى وقوله (فالمثبتى) علة سابقة على ماهى

العبد هى المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط حسن الفعل طاعة ومعصية والثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر وغيرها اذ لا قبح فى خلقها فان خلق المعصية وارادتها ليس بقبيح لجواز اشتمالها على حكمة بل القبيح كسبها كما لو كان اعطاء الملك ألف دينار فى المثال المذكور مع علمه بأن ذلك الالف يصرفها هذا الشخص لما يفضى الى اتلاف نفسه لكنه يعطيها ليتعظ بها غيره

علة له وهو الوجوب فى قوله وجب أى لاجل نفى (الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص) أى وجب بالدليل العقلى تخصيص عموم الكل الذى اقتضى السمع نسبته اليه تعالى بالايجاد (وهو) أى ماذكر من نفى الجبر وتصحيح التكليف أى الحكم بصحته المتوقف ذلك على النفى المذكور (لايتوقف على نسبة جميع أفعال العباد اليهم بالايجاد) أى على أن ينسب اليهم أنهم موجدون لجميع أفعالهم (بل يكفى لتقيه) أى الجبر نسبة الفعل الواحد وهو العزم الآتى ذكره اليهم وتقرر ذلك (ان يقال جميع مايتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات) انما يوجد بخلق الله تعالى (وكذا التروك التى هى أفعال النفس) لان المراد من الترك كف النفس عن الفعل وذلك الكف فعل للنفس اذلا تكليف الا بفعل كما تقرر فى محله والمقصود هنا أن جميع مايتوقف عليه التروك (من الميل) الى الشئ الذى تكف عنه النفس (و) من (الداعية) التى تدعو اليه (و) من (الاختيار) له انما يوجد الجميع (بخلق الله تعالى) وجهة توقف التروك على ذلك ظاهرة اذ لايتحقق كف النفس الا عما مالت اليه ودعت له وتعلق به الاختيار والحاصل أن جميع مايتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال النفوس (لاتأثير لقدرة العبد فيه وانما محل قدرته) أى العبد هو (عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور فى باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجهه توجها صادقا للفعل) أى وتوجهه للفعل (طالبا اياه) توجها لايلابسه شوب توقف ومابعد قوله عزما مصمما كالتفسير الموضح له وهذا العزم

فلا يسألها أولا يصرفها الى مثله (قوله وانما محل قدرته عزمه الخ) قالوا ومذهبنا خير من الامرين ومنزلة بين المنزلتين وهو أن الافعال الاختيارية لله تعالى خلقا وايجادا وللعبد كسبا واختيارا وقسرناها تارة بما يتم به المقدور مع صحة انفراد القادرية أولا معها وأخرى بما وقع لاقى محل قدرته أو فيه وقد تقدم مايتوقف عليه ذلك غير ملتفت لما فسرنا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والارادة بصفة مخصصة

المصمم هو محل تأثير قدرة العبد وهو مسمى الكسب عند الحنفية (فاذا أوجد العبد ذلك العزم) المصمم (خلق الله) تعالى (له الفعل) عقبه (فيكون منسوبا اليه تعالى من حيث هو خلقه) لانه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها (و) يكون منسوبا (الى العبد من حيث هو وزنا ونحوه) من الاوصاف التى يكون بها الفعل معصية وعلى منوال ذلك فى الطاعة كالصلاة تكون الافعال التى حقيقتها منسوبة الى الله تعالى من حيث هى حركات والى العبد من حيث انها صلاة لانها الصفة التى باعتبارها عزم العزم المصمم واعلم أن حاصل كلام المصنف رحمه الله تعويل على مذهب القاضى الباقلانى وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية فتعلق تأثير القدرتين مختلف كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره لتعلق ذلك بعزمه المصمم أعنى قصده الذى لاتردد معه غير أن المصنف أوضح القول فيه ولعله انما يعز ماذكره الى القاضى لان من توجيهه مالم يقع مصرحا به فى كلامه وان كان منطبقا عليه (وانما يخلق الله سبحانه هذه) الامور (فى القلب) يعنى الميل والداعية والاختيار (لمظهر من المكلف ماسبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة) للامر الالهى (أو طاعة) له (وليس للعلم خاصية التأثير ليكون) المكلف (مجبورا) على ماسبق العلم بظهوره منه (لما) أى لاجل (علم يتضح من بعد) وقد أوضح

لاحد المقدورين بالوقوع فقول يجعل العبد ارادته متوجهة نحو الفعل فيوجد الله الفعل عند آخر السبب فتعلقها هو الاختيار والقصد والكسب والايقاع والفعل والجواب عما استدل به الرازى أن حصول الاختيار الجزئى ضرورة يقتضى عدم اختياره وارادته والقدرة عليه فلا يصح والتفرقة فى الفعل الاختيارى بين الفعل والترك ثابتة ضرورة والاستدلال فى مقابلة التفرقة الضرورية لايصح وعما قال

في آخر الاصل الثالث الذي يلي هذا الاصل وقوله (ولا خلق) بلفظ المصدر عطف
جملة منفية على جملة منفية وهي قوله وليس للعلم أي وليس خلق (هذه الاشياء) أي الميل
والداعية والاختيار للمكلف (يوجب اضطراره الى الفعل لانه) تعالى (أقدره فيما يختاره
ويميل اليه عن داعية) تدعوه اليه (على العزم على فعله وتركه) ولا اضطرار مع الاقدار على
العزم على كل من الفعل والترك ولما كان الاقدار على العزم على فعل مع خلق الميل اليه
والداعية له مظاهرا بخلاف الاقدار على العزم على ترك ما خلق الميل اليه والداعية له بينه
بقوله (اذ من المستمر) أي من الامر المعروف الذي لا يتخلف (ترك الانسان لما يجبه
ويختاره وفعل شيء وهو يكرهه لخوف) من سطوة جبار أو حياء ممن يجله ويوقر امتثال
أمره ونهيه (فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه) أي
نشأ عن ثبوت ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد (و) عنه أيضا صح (ثوابه) أي يثاب
بالطاعة (وعقابه) أي أن يعاقب بالمعصية (وذمه) بفعل ما لا ينبغي شرعا (ومدحه)
بفعل ما هو حسن شرعا (وانتفى بطلان التكليف و) انتفى (الجبر المحض وكفى في
التخصيص) أي تخصيص تلك العمومات السابق بعضها (لتصحيح التكليف) أي كفى
لاجل تصحيح التكليف (هذا الامر الواحد) الذي جعل متعلقا لتأثير قدرة العبد
(وأعني) بهذا الامر الواحد (العزم المصمم) على الفعل (وما سواه) أي ما سوى

الغزالي بأن نسبة المشيئة عدمية فلا تكون محل الاختيار والله أعلم. وعن تمسك
المعتزلة بالآية أن المقوض الى العبد المشيئة وهي لا تستلزم خلقه لما يشاء. وعن
الآية الاخرى وهي قوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وقوله تعالى واذ تخلق من
الطين كهيئة الطير فان الخلق هنا بمعنى التقدير. وعن المقدمة الكاذبة بان المقدور
الواحد انما يستحيل دخوله تحت قدرتين بجهة واحدة وليس كلامنا فيه انما كلامنا
فيما اذا كان بجهتين مختلفتين قدرة الايجاد وقدرة الكسب وهذا لا استحالة فيه

العزم المصمم (مما لا يحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن
قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة) المخلوقة (المتأثرة عن قدرته تعالى والله سبحانه
أعلم ومع ذلك) أي ومع ما ذكرنا من أن العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة (فقلما
يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى بل لا يقع) هذا العزم الموصوف بالحسن
(الا بتوفيق منه تعالى تفضلا) لا وجوبا (فان الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى
النفس) ثلاثتها (موانع) من العزم المذكور (تشبه القواسر) أي تشبه الامور
الحاملة على ترك العزم قهرا (القسرة استيلاؤها) على الانسان (فلا يغلب) بحيث
يصمم العزم على خلاف ما تدعو اليه (الا بمعونة التوفيق) من الله سبحانه للعبد (وليس
لاحد على الله تعالى أن يوفقه) لانه لا يجب على الله شيء كما سيأتي بيانه في الاصل الرابع
(بل) العبد (اذا أعلمه) الله تعالى (طريق الخير والشر وخلق المكنة) من كل منهما
(له فقد أعذر اليه) أي أزاح عذره منها لازمة العذر اليه فأعذر ضمن معنى أنهى
(وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو) أي الخذلان (أن يدع مع نفسه لا يحسره ولا
يعينه عليها) وقوله (لا يسلبه) هو خبر المبتدأ الذي هو عدم التوفيق وما بينهما اعتراض
والمعنى أن عدم التوفيق لا يسلب العبد (المكنة) أي التمكن (من ذلك العزم التي خلقها
له) نعت للمكنة (وهذه) المكنة وسيأتي أنها عبارة عن سلامة الاسباب والآلات (غير
القدرة التي ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) بل تكون معه توجد
حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة (حتى قدية ال) بناء على ما ذهبوا اليه (ان
التكليف بغير المقدور واقع لانه) أي التكليف وهو الطلب الازامي لما فيه كلفة (يكون

على ما بينا والله تعالى أعلم (قوله وهذه) أي القدرة التي محلها العزم (غير القدرة التي
ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) وهي المسماة بالاستطاعة (حتى
قدية قالوا ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أي التكليف

قبل) وجود (الفعل) المطلوب (بالضرورة) لان طلب الفعل بعد وجوده طلب لتحصيل الحاصل وهو محال (ومقارن المتأخر) عن شئ (غير موجود مع المتقدم) عليه فالقدرة المدعى أنها انما تكون مع الفعل يمتنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليه فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لا قدرة عليه وقوله (فان المراد) بيان لكون الممكنة غير القدرة المذكورة وتقريره أن المراد (بتلك القدرة) التي ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل هو (القدرة التي) يقام (بها الفعل وهي قدرة جزئية) أي فرد هو جزئي حقيقي (مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق) تلك القدرة الجزئية (مع الفعل) لا قبله وهي القدرة المجتمعة لشرائط التأثير وهي عرض جزئي فالمتقدم على الفعل الممكنة والمتأخر عنه الاستطاعة (وقولنا يقام بها الفعل تساهل) في العبارة اذ القيام للشئ متقدم عليه (وانما هي) أي القدرة المذكورة (معه) أي مع الفعل لا قبله (اذ كان الفعل) عند أهل السنة (انما هو أثر قدرة الله سبحانه) وحذف لفظة كان هنا أولى من ثبوتها

(قوله فان المراد بتلك القدرة) التي ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم الفعل هي (القدرة التي يقام بها الفعل وهي قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق مع الفعل وقولنا يقام بها الفعل تساهل انما هي معه اذ كان الفعل انما هو أثر قدرة الله سبحانه) قلت قال سيف الحق اعلم أن الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة المعاني وفي اصطلاح أهل الكلام انهم يريدون بها كلها شيأ واحدا اذا أضافوها الى العباد ويجعلونها في عرفهم بمنزلة الاسماء المترادفة كالاسد والليث وأشباه ذلك ثم الاصل أن المسمى باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان أحدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات قال في الكفاية والمعنى من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية وأن تكون بحالة يصح الفعل بها عادة ولا خلاف في أنها سابقة على الفعل وهي شرط صحة التكليف

قال

قال سيف الحق تحديا أنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار والقسم الثاني معنى لا يمكن تبيين حده بحد حقيقي يشار اليه سوى انه ليس الا عرضا للفعل وهو عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية وهو علة للفعل ويساعدنا عليه البغدادية من المعتزلة وأنكرت البصرية ذلك وزعمت انها سبب وفي الجملة يجعل الحدث فاعلا به ثم الدليل على وجود الاستطاعتين وانقسامهما الى قسمين هو قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والمراد منه استطاعة الاسباب والآلات اذ لا يتصور وجود قدرة أداء الصوم من قبل الشروع في أدائه ويستحيل بقاء القدرة التي كانت موجودة عند الصوم الى شهرين فدل أنه أراد به استطاعة سلامة الاسباب وصحة الآلات والدليل عليه ما عنى الله تعالى من قال لاهل النفاق لو استطعنا لخرجنا معكم وكذبهم الله تعالى في ذلك القول ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي حقيقة قدرة الفعل ما كانوا ينفيها عن أنفسهم كاذبين اذ لا شك أن الاستطاعة لفعل الجهاد لا تنتفي من وقت كونهم بالمدينة الى أن يلقوا العدو ويباشروا القتال وكان الخروج مطلوبا بذلك وحيث كذبهم دل أنهم أرادوا بذلك المرض أو فقد المال على ما بين الله بقوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى الى أن قال انما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء وكذلك قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا والمراد استطاعة الآلات وكذا قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والمراد الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل فهذه الآيات دليل ثبوت استطاعة الاسباب والآلات وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة فقوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد منه نفي حقيقة القدرة لا نفي الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة وانما المنفي عنه حقيقة القدرة وتحقيقه أنه ذكر ذلك على جهة الذم لهم والذم يتعلق بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الاسباب وصحة الآلات لا بانعدام سلامة الاسباب والآلات لان انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن

لصنعه بل هو في ذلك مجبور رغما انتفاء حقيقة القدرة فوجب ذمهم لان انعدامها مع سلامة الاسباب وصحة الآلات كان بصنعه لاشتغاله بضد ما أمر به يحققه أنه خص بنفي هذه الاستطاعة الكافر وانتفاء تلك الاستطاعة يستوي فيه المسلم والكافر وانما المختص بالكافر واشتغاله هذه الاستطاعة والدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليه السلام انك لن تستطيع معي صبرا والمراد منه حقيقة قدرة الصبر لا أسباب الصبر والآلة فان تلك كانت ثابتة ألا ترى أنه عاتبه على ذلك ولا يلام امرؤ عدم آلات الفعل وأسبابه انما يلام من انتفى منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به أو شغله اياها بضد ما أمر به والله الموفق وبطل بهذا قول من يقول الاستطاعة الانسان اذ ليست هي معنى وراء المستطيع بل الانسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة كما ذهب اليه النظام وعلي الاسواري وأبو بكر الاصم لانا بينا بالدليل ثبوتها وهي عرض من الاعراض ولاشك أن العرض معنى وراء الجسم والذي يدل على ثبوتها انا اذا وجدنا الانسان سليم الجوارح ليس بذي آفة فهو قادر على حمل خمسين رطلا ثم وجدناه في حالة أخرى قادرا على حمل مائة رطل من غير زيادة في أجزاء أعضائه ونظيره خيطان مفتولان لا يصعب قطعهما واذا قتلا يصعب القطع من غير زيادة في أجزاء الخيطين بل لحدوث الفعل وهو عرض في نفسه وبهذا يبطل قول عثمان واتباعه وثمامة بن الاشرس وبشر ابن المعتمر ان الاستطاعة ليست غير سلامة الاسباب وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات وبهذا يبطل أيضا قول ضرار وحفص الفرد انها بعض المستطيع لما ثبت أنها عرض والقول بكون العرض بعض الجسم محال وأجمع القائلون بالاستطاعة المثبتون للعبد الاعمال أن الاستطاعة الاولى تتقدم الفعل فان اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان البطش والمشي والراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج فأما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا في جواز تقديمها على الفعل فقال أصحابنا وجميع متكلمي

اهل

أهل الحديث والبجارية انها تكون مع الفعل ومحال تقدمها عليه وقالت المعتزلة والضرارية وكثير من الكرامية هي سابقة على الفعل وشيوخهم في ذلك قوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة يأمر بالاخذ بقوة والاخذ بالقوة انما يتحقق اذا تقدمت على الاخذ كالاخذ باليد والمعقول لهم ان العبد مكلف بالفعل قبل الفعل فلو لم تكن القدرة سابقة على الفعل لكان مكلفا بما ليس في وسعه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولان تكليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة ولان الكافر مأمور بالايمان فلو لم تستلزم القدرة على الايمان ثبت ما قلنا واذا لم تثبت كان معذورا ولم يكن تعذيبه عدلا ولنا النص والمعقول أما النص فقوله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك ولم يستثن موسى صلى الله عليه وسلم في قوله ستجدني ان شاء الله صابرا الان الاستثناء لما لم يكن لالما كان وأما المعقول فمن وجوه أحدها أن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد عن الرب وذلك محال والثاني انا أمرنا بسؤال المعونة على العباد من الله تعالى فلو كانت المعونة قبل الفعل لكان الامر بسؤال المعونة لغوا والثالث أن القدرة الحادثة عرض والعرض يستحيل بقاؤه فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل فيستحيل الفعل بدون القدرة واذا ثبت أن الاستطاعة ليست بباقية فلو تقدمت على الفعل لانعدمت وقت الفعل وصار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلا وفي انعدامها واجبا وهذا محال فان قيل القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل قلنا القدرة التي تحدث مقارنة للفعل ان كانت قدرة هذا الفعل المقترن ثبت المدعى وان كانت قدرة فعل آخر تتعقبها كان كل فعل وجد وجد بلا قدرة وأما الآية فمحمولة على الاستطاعة الاولى على أن الآية دليلنا لان الأخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت الاخذ لا قبله كالاخذ باليد وأما قولهم الكافر معذور ان لم يكن له قدرة الايمان قلنا هذا الاشكال

(قال القاضي أبو بكر) ابن الطيب الباقلاني مقدم أهل السنة وهو المراد حيثما أطلق القاضي في كتب الكلام (ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل) أي بالنسبة اليه (بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة) الحادثة (بلا فعل ويجوز) أن يوجد الفعل بدون قدرة حادثة اذ يجوز (أن يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة) أي المسماة بالمكنة (شرط التكليف مقدمة عليه) ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط (وهي عبارة عندهم) أي عند أهل السنة (عن سلامة الآلات) أي آلات الفعل (وصحة الاسباب) أي أسبابه (بناء على أن من كان كذلك) أي سليم الآلات وقد صحت له الاسباب

لم يرد على قول من قال لاستطاعة تصلح وهو قول أبي حنيفة وجواب من قال بانها لا تصلح للضدين ان انعدام قدرة الاعمان كان بتضييع القدرة ونحوه القدرة معذورة فاما مضيع القدرة لا يكون معذورا وأصحابنا رحمهم الله تعالى اشترطوا الصحة التكليف الاستطاعة الاولى دون الثانية والاشعرية لا يشترطونها الصحة تكليف ما لا يطاق عندهم والمعتزلة ألحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الاسباب والآلات في اشتراط التقدم وألحقت الجبرية سلامة الاسباب بحقيقة القدرة في عدم الاشتراط (قوله قال القاضي أبو بكر ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط) فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط لا توجد القدرة بلا فعل ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط قلت قد تقدم قول أصحابنا بانها علة وهذا الذي ذكره القاضي على أصلهم في أنه يوجد الفعل بلا قدرة (قوله وهذه القدرة) أي التي أشار اليها أولا شرط للتكليف متقدمة عليه وهي عبارة عندهم عن سلامة الآلات وصحة الاسباب الى آخره وقد بينا ذلك

فان

(فان الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كذا أجرى سبحانه العادة) لا يسئل عما يفعل سبحانه (ومن مشايخنا) معشر أهل السنة (من ذهب الى أن القدرة) القابلة للمكنة أعني المستجمعة لشرائط التأثير (تتقدم حقيقة على الفعل) وبالله التوفيق

(الاصل الثالث أن فعل العبد وان كان كسبا له فهو) واقع (بمشيئة الله) تعالى (وارادته) وهي عطف تفسير للمشيئة فارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن (فهو تعالى مريد لما سميه شرا من كفر وغيره) من المعاصي (كما هو مريد للخير) من ايمان وغيره من الطاعات (ولو لم يرده) أي الشر (لم يقع) هذا هو المعروف

(قوله ومن مشايخنا من ذهب الى أن القدرة تتقدم على حقيقة الفعل) قلت لم يريدوا هذه القدرة التي نتكلم عليها وانما أرادوا قدرة الله تعالى قال الامام الغزنوي كثير من أصحابنا يقولون ان قدرة الباري جل وعلا قدرة الاختراع وتلك تؤثر في الوجود والعدم جميعا وذلك يوجب سبق القدرة ليصح تأثيرها في العدم فاما القدرة الحادثة فغير صالحة للاختراع فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور بل من شرطها وجود المخترع ليتعلق بها فيكون كسبا له انتهى والله تعالى أعلم

(الاصل الثالث أن فعل العبد وان كان كسبا له فهو بمشيئة الله تعالى وارادته) قلت المشيئة والارادة واحد عندنا وهما صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وذهب الكرامية الى أن المشيئة أزلية والارادة حادثة متعددة على حسب تعدد المرادات وقال الكعبي لا يوصف بالارادة على الحقيقة لكن اذا وصف بها فان أضيف الى فعل نفسه فمعناه أنه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر وان أضيف الى فعل غيره فمعناه أنه أمر بذلك وأنكرت الفلاسفة وجود الارادة وذهب أبو هاشم وأبو الهذيل من المعتزلة الى أنه مريد بارادة حادثة لا في محل (قوله فهو مريد لما سميه شرا من كفر وغيره كما هو مريد للخير ولو لم يرده لم يقع

عن السلف وقد اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى ومنهم من منع التفصيل فقال لا يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق لايهامه الكفر وهو أن الظلم والكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من أن الامر هو الارادة وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف أى الاعلام من الشارع والتوقيف فى الاسناد تفصيلا قالوا وما ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص أن يقال الله خالق كل شئ ولا يصح أن يقال خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له ما فى السموات والارض أى مالكهما ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز أن يقال الله مريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وفى قول المصنف لما نسبه شرا تنبيه على أن تسمية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه بنا وضررنا لا بالنسبة الى صدوره عنه تعالى فخلقه الشر ليس قبيحا اذ لا قبيح منه تعالى لا يسئل عما يفعل (وعند المعتزلة) أنه انما يريد من أفعال العباد ما كان طاعة و (سائر المعاصى والقبائح واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى) فانه انما يريد عندهم عدم وقوعها ويكره وقوعها فزعموا أنه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر

وعند المعتزلة سائر المعاصى واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى) قلت ذهبت المعتزلة الى أن الله تعالى يريد من عباده ما هو خير وطاعة ولا يريد ما هو شر ومعصية واختلفوا فيما بينهم فى المباحات انها مراده أم لا قالت البغدادية منهم لا يوصف الله تعالى بالارادة حقيقة قيل يوصف بها مجازا فاذا قيل أراد الله تعالى كذا فان أضيف الى فعله كان المراد فعله أو يفعله وان أضيف الى فعل العبد كان المراد أنه أمر به والمباحات ليست فعل الله تعالى ولا هى مأمور بها فلا تكون مرادة لله تعالى وقال غيرهم كل ما كان منهيا لا يصح أن يكون مرادا والمباح غير منهى فيكون داخلا تحت

وان

وان وقع ويريد من الفاسق الطاعة لا الفسق كذلك قالوا ولا فى الفعل الذى زعموه (قال الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد) أى ظلما ما فالعباد كائنا منهم مع أن الظلم كائن من العباد بلا شك فهو ليس مرادا لله تعالى ومثلها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين (و) قالوا ثانيا (ارادته ظلمهم) أى ظلم العباد (لانفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزه عنه سبحانه) وهذا تمسك عقلى (و) قالوا ثالثا (قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء) وقال تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) وقال تعالى (والله لا يحب الفساد) قالوا والفساد كائن والمحبة تلازم الارادة بل ليست غيرها فالفساد ليس بمراد وعلى هذا المنوال استدلالهم بالآيتين اللتين قبلها وقالوا رابعا قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)

الارادة وذهب الاشعرية الى أن المحبة والرضا عين الارادة يعنى أن كل موجود فكل ما أراد أن يوجد فقد أحب ورضى أن يوجد على الوصف الذى يوجد وعندنا كل ما علم الله أن يوجد أراد أن يوجد سواء أمر به أم لم يأمر وما علم أن لا يوجد لم يرد أن يوجد سواء أمر به أم لم يأمر وعند المعتزلة كل ما أمر الله به أراد وجوده سواء وجد أم لم يوجد وعن هذا قال مشايخنا ان الارادة تلازم الامر عند المعتزلة وعندنا تلازم العلم الا أن هذه العبارة مستحيلة اذ لو كان كذلك لوجب أن كل ما كان معلوما له كان مرادا له وذاته وصفاته معلومة له ولا نصح أن تكون مرادة له والصحيح أن يقال ان الارادة تلازم الفعل أو ما تعلق بالفعل تعلق بالارادة ثم اختلفت عبارات أصحابنا فى هذه المسئلة فقال بعضهم نقول على الاجمال ان جميع الموجودات والافعال مراد الله تعالى ولا نقول على التفصيل انه خالق الاقذار والجيف والانتان وقال بعضهم نقول على التفصيل ولكن مقرونا بقرينة تليق به حتى نقول انه أراد الكفر من الكافر كسبا له شرا قبيحا منهيا كما أراد الايمان من المؤمن كسبا له خيرا حسنا مأمورا وهو اختيار أبى منصور الماتريدى وبه قال الاشعرى (قوله وما الله يريد ظلما للعباد) هذا من متمسكات المعتزلة ولقد أتى

دل على أنه أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية (وهذا) التمسك بالآيات المذكورة (بناء) منهم (على تلازم الارادة والمحبة والرضا والامر عندهم) فلا يتعلق واحد منها بدون تعلق سائرها بل لا تغاير بينها الا في معنى واحد عندهم وقوله (ولان) عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق أي أن المعاصي والقبائح واقعة بارادة العبد بالآيات السابقة ولان (ارادة القبيح قبيحة والامر عندهم بغير المراد والمحبوب والمرضى سفه) والسفه محال على الله تعالى وهذا متمسك عقلي وما قبله من الآيات نقلي وسيأتي الجواب عن الجميع (ولنا) في الاستدلال على أن ارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن (اطباق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة) وهي قولهم (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فانعقد اجماع السلف على قولنا) لنا (قوله تعالى ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) أي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كما دل عليه قوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله والآية الآتية تليها وقوله تعالى فلو شاء لهداكم أجمعين وقوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) وقوله تعالى (وما تشاؤن الا أن يشاء الله و) هم (قد شاؤا المعاصي) وقائما (فكانت بمشيئته) تعالى (بهذا النص) النافي لان يشاؤا شيأ لا يشاؤه سبحانه وقوله تعالى فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) فان هذه الآية الشريفة مصرحة بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم (ولهم) أي للمعتزلة عن استدلالنا بهذه الآيات (أجوبة ليست لازمة) لنا لفسادها وعدم تمامها القصوى منها حمل المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه على أنهم قد تحيروا في تفسير مشيئة القسر والالجاء

على مقتك الفريقين فأجاد وأفاد وروى الاكباد رحمه الله الكريم الجواد

فاضطربوا

فاضطربوا فيه وقوله (ولان) عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه أي مما ادعيناه من تعلق الارادة بكل كائن حق للآيات السابقة ولدليل عقلي وهو أن (المعاصي لو كانت واقعة على وفق ارادة عدو الله ابليس وهي) كما لا يخفى (أكثر من الطاعات الجزئية على مراد الله جل ذكره لزم رد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى وتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية) متكفل بأمر أهلها (و يستنكف) ذلك الزعيم (عنها وهو) أي الرتبة وتذكير الضمير باعتبار ما يعده وهو (أن يستمر) أي يدوم مطردا (في محل تملكه و ولايته وقوع مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا النقص اليه تعالى نسبة للعجز اليه تعالى رب العالمين) عن قول الظالمين علوا كبيرا (والجواب عما أوردوه) متمسكا لهم من الآيات أما عن قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما بعناه فهو (أنه سبحانه نفى ارادته ظلم العباد) أي ظالما لعباده (وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد أنفسهم) فليس المنفي في الآية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كائن ومراد (وستذكر) انشاء هذا الاصل (جواب قولهم ارادته الظلم) أي ظلمهم لانفسهم (بح) وافراد قولهم هذا بالجواب يقتضي كونه دليلا تاما مستقلا كما سلكناه في هذا التوضيح ويصح أن يكون مع ما قبله دليلا واحدا وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد فهو أنه (لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الارادة) كما ادعوه (اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه) ألا ترى أن المريض يريد تعاطي الدواء وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضا فالرضا ترك الاعتراض على الشيء الارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة والارادة أعم فهي منفكة عنهما فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومؤاخذة وأما عن تمسكهم بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فهو أنه (لا تلازم بين الامر والارادة اذ قد يأمر) الآمر (بما لا يريده كالمعتذر لمن لامه في ضرب عبده بغير ذنب) أمره (فيأمره) بحضرة من لامه

(و) هو (لايريد) فى هذه الحالة (المأمور به ايظهر) لمن لامه (صدقه) فقد تحقق انفكاك الامر عن الارادة (فالمعاصى واقعة بارادته) تعالى (ومشيئته) وعطف المشيئة تفسيرى كما مر فى عطف الارادة عليها (لابامره ورضاه ومحبته) لما قررنا (وقال امام الحرمين ان من حقق لم يكع عن القول بان المعاصى بمحبته ونفضله بعضهم) بعضاء (عن) الشيخ أبى الحسن (الاشعرى لتغايرهما) أى المحبة والارادة والرضا يريد تغايرهم فى المعنى (لغة فان من أراد شيأ أو شاءه فقد رضيه وأحبه) وهذا التعليل نقل لكلام امام الحرمين بالمعنى وعبارة الارشاد ومن حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرامع قبحه عليه انتهت وهى ظاهرة فى ترادف الارادة والمحبة والرضا (وهذا) الذى قاله امام الحرمين (خلاف كلمة أكثر أهل السنة) لتصريحهم بان الكفر مراد له وانه لايحبه ولا يرضاه وأن المشيئة والارادة غير المحبة والرضا وأن الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة كما يناه آنفا وبعض أهل السنة مشى على أن كلا منهما ارادة خاصة وفسر الرضا بانه الارادة مع ترك الاعتراض (وهو) أى ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعرى (وان كان) لو قال به أهل السنة (لايلزمهم به) أى بسبب القول به (ضرر فى الاعتقاد اذ كان مناط العقاب) أى المعنى الذى علق به العقاب ورتب عليه هو (مخالفة النهى وان كان متعلقه) أى متعلق النهى (محبوبا كما يتضح لك) فيما يأتى من هذا الاصل (لكنه) أى لكن ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعرى (خلاف النصوص التى سمعت) فى كتاب الله (من قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر) وقوله تعالى فان تكفروا فان الله (لايحب الكافرين ومثله) أى مثل لفظ الكافرين فى هذا التركيب من المشتق الذى علق به الحكم اثباتا كان أو نفيا (يتعلق ما علق به) من الحكم الذى هو فى الآية نفى المحبة (بعد الاشتقاق) أى المصدر

(وهو)

(وهو) هنا (الكفر) فيكون المعنى لايحب كفرهم وقوله (والله لايحب الفساد وغير ذلك) من النصوص كقوله تعالى والله لايحب المفسدين وقوله تعالى انه لايحب المعتدين والحكم فى متعلقها يتعلق بعد الاشتقاق على ما مر وقد نبه المصنف على أمر زائد على كلام امام الحرمين والاكثر وهو الفرق بين المشيئة والارادة عند أبى حنيفة فقال (ونقل عن أبى حنيفة رحمه الله مايدل على جعل الارادة) عنده (من جنس الرضا والمحبة لا) من جنس (المشيئة) لدخول معنى الطلب عنده فى مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة (روى عنه) أن (من قال) لامرأته (شئت طلاقك ونواه) أى نوى طلاقها بهذا اللفظ (طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضيته) أى أردت طلاقك أو أحببت طلاقك أو رضيت طلاقك (ونواه) أى طلاقها فى كل من الصور الثلاث (لايقع) عليه الطلاق وقوله (بناء) استئناف كأن سائلا قال على ماذا بنى أبو حنيفة مارو ى عنه فأجيب بانه بناء (على ادخال معنى الطلب والميل فى مفهوم الارادة والمرتبى والمحبوب) كل منهما (مطلوب) بل هما أولى بدخول الطلب فى مفهومهما (ومنه يقال لطالب الكلا رائد) فالطلب داخل فى مفهومه وهذا التوجيه لما روى عن أبى حنيفة رحمه الله لاينافى القول بان كلا من الرضا والمحبة ارادة خاصة (و) مادل عليه هذا النقل عن أبى حنيفة من الفرق بين المشيئة والارادة (هو أيضا خلاف ما عليه الاكثر) أى أكثر أهل السنة (وسيعود الكلام اليه) فى محله من هذا الاصل ولم يتعرض المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد أجيب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا بل معنى الآية الا لآمرهم بالعبادة ولئن سلم فلا نسلم عموم الآية لاقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعام اذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا فى بقية أفراده فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا

من الجن والانس والتحقيق أن الحصر في الآية اضافي والمقصود به أنه خلقهم لعبادته لا لينفعوه اليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه (وأجيب عن قولهم) أي المعتزلة (ان ارادة الظلم من العبد تم عقابه عليه ظلم بالمنع) أي منع كون ذلك ظلما حال كون ذلك المنع (مستندا بأن الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها) من غير رضا من المالك (أما) تصرف من تصرف (في ملك نفسه فلا) أي فليس ظلما بل هو عدل وحق كيف كان (و) هذا المنع المستند بما ذكر (فنديفهوته بأن صرائح العقول) دالة (على أن تعذيب المملوك ذي الاحسان علي) ما أحسن به من (فعله مراد سيده ظلم فالملك لا أثر له في نفيه) أي في نفي الظلم (انما المؤثر في نفيه الجناية) أي أن يكون المعاقب عليه جناية من العبد بارتكابه خلاف المراد (وأجيب) من طرف أهل السنة (بانه) أي ما ذكر من الدفع (مبني على التحسين والتقبيح العقلي) كل منهما (وسنبطله) في الاصل الخامس من هذا الركن (وقد يقولون) أي المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين والتقبيح العقليين (ليس هذا) الذي ذكرناه من كون تعذيب المملوك على فعله مراد سيده ظلما (من محل النزاع) بيننا وبينكم في الحسن والقبح العقليين (لانه) أي لان محل النزاع هو (تقبيح العقل) الفعل (في حكم الله تعالى أي جزمه) يعني العقل (بأن حكم الله) تعالى (ثابت بالمنع فيما استقبحه) العقل (وأما ادراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال أو القبح أي صفة نقص فلا نزاع) بيننا وبينهم (في ثبوته) كما سيأتي أول الاصل الخامس (فيمكن ارادتهم) أي المعتزلة (اياه) أي القبح (بهذا المعنى بل هو واجب) أي متعين الارادة (اذ) لو حمل على القبح بالمعنى الذي هو محل النزاع لكان المعنى أن حكم الله تعالى ثابت بمنعه تعالى من التعذيب و(بعد من عاقل أن يقول ان تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه) أي بعد أن يقول ذلك عاقل (فيكون قولهم

تعذيب

تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم أي صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب) حينئذ (منع كونه صفة نقص في حقه تعالى) وان كان صفة نقص في حقنا اذ لا قبح منه تعالى لا يسئل عما يفعل على غايته أن صفة حسنة خفيت علينا (وعلى) تقدير (التسليم فانما يكون) تعذيب العبد لفعله مراد سيده (ظلما اذا كان) قد (أمره) السيد (بذلك المراد فعله فعاقبه) على فعله (أما اذا كان انما أمره) السيد (بشئ ففعل) هو (غير ما أمر به فلا) يكون تعذيبه على ذلك ظلما (فان على العبد امتثال أمر سيده من غير التفات الى أنه) أي ما أمر به السيد (مراده) أي مراد السيد (أولا) أي ليس مراده (مع أن الارادة غيب) أي أمر غائب (عنه) أي عن العبد (لا يصل الى معرفة أنها متعلقة بالمأمور) به (أو بغيره) واذا بطل تعلق العقاب بمخالفة الارادة (فلم يبق منه) أي لم يبق أمر صادر من العبد يصلح لترتب العقاب عليه (الا المخالفة لأمره فحسن عقابه لمخالفته الامر فعاد الظلم الى عقابه) أي العبد (على فعل ما أمر به) السيد (لا ما أراده) السيد (و) عاد (الحسن الى عقابه) أي العبد (على مخالفة أمره) أي السيد (فان قيل اذا كان لا يتبع) في الوجود (الا مراده) تعالى كما ذهبتم اليه وقد أمر العبد بما لم يرده وقوعه (فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك) أي بما لا يقدر على فعله (ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس الا ارادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة وهذا أيضا) أي تكليفه بما لا يقدر على فعله ثم عقابه لكونه لم يفعله أمر (في نظر العقل) أي بالنسبة الى ما دل عليه العقل بطريق النظر (غير لائق) لانه ظلم قبيح (فيجب تنزيه) الله (الغني عن العالمين) أي عن وجودهم وطاعتهم (عنه) متعلق بتنزيه أي تنزيه الله تعالى عن هذا الذي ليس بلائق (على الوجه الذي ذكرناه آنفا) من أن وجوب التنزيه عنه لكونه صفة نقص فقصه بالمعنى المتفق عليه لا بالمعنى المتنازع فيه بيننا وبينكم (فلنا قد جوز الاشاعرة)

(قوله على الوجه الذي ذكرناه) هو قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده الخ

عقلا (تكليف مالا يطاق) فلا يرد ماذكروه على أصلهم (وعلى القول بأنه) أى التكليف بما لا يطاق وان جاز عقلا فهو (غير واقع وهو الراجح) من القولين لهم (فالتحقيق أن عقابه) أى العبد (انما هو على مخالفته) حال كونه (مختارا غير مجبور) على المخالفة (فان تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للارادة فى ذلك) ولا فى شئ منه (فكما أنه تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه ما علمه) من عدم الامتثال (كذلك الكفرة فلم يبطل ذلك) الوقوع الذى تعلق به العلم (معنى التكليف) الذى هو الطلب (ولم نظلمه) بصيغة التفعيل وأوله نون أى لم ننسب اليه تعالى ظلما بذلك (باتفاق منا ومنكم و) من (سائر المسلمين لعدم تأثير العلم فى ايجاد ذلك الكفر المعلوم) وقوعه (وفى سلب اختيار المكلف فى اتيانه) بذلك الكفر (وان كان لا يوجد الا معلوما له) أى ما هو معلوم له تعالى (فكذا التكليف بما تعلقت الارادة بخلافه اذ كانت) الارادة (لا أثر لها فى الايجاد كالعلم) أى كما أن العلم لا أثر له فى الايجاد (وهذا) أى انتفاء تأثير الارادة فى الايجاد (لان الارادة صفة شأنها تخصيص وجود المقدور دون غيره) من المقدورات (بخصوص وقت وجوده دون غيره) من الاوقات السابقة واللاحقة (ليس غير) أى ليس شأنها غير ذلك التخصيص (ولا يدخل هذا المفهوم) بالنصب مفعول مقدم فاعله قوله (تأثير) أى لا يدخل مفهوم الارادة تأثير (فى الايجاد) تأثير الارادة (فى مجرد التخصيص لما علم وقوعه) فالجار والمجرور متعلق بالتخصيص وفيه اشارة الى أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم (فالتأثير) فى الايجاد (خاصية) صفة (القدرة) دون العلم والارادة وغيرهما من الصفات (الا أنها) أى القدرة (انما تؤثر على وفق الارادة أعنى فى الوقت الذى تعلقت الارادة بأنه) أى المقدور (اذا وجد عن مؤثره) أى المؤثر فى وجوده وهو صفة القدرة (كان) وجوده (فيه) أى فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده (والعلم) الالهى (متعلق بهذه

(قوله لم يوجبها) أى المعصية (قوله منه) أى من الفاعل

الجملة) وقوله (أنها) بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة أى متعلق بأنها (ستكون) أى توجد (كذلك) أى بأن يوجد المقدور متعلقا للارادة على وجه تخصيصه دون غيره بالوجود فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ومتعلقا للقدرة على وجه التأثير فى وجوده وقت تعلق الارادة (ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق) تعلق (ذلك العلم و) تعلق ذلك (الارادة متأثرا) فى وجوده (عن قدرة الله تعالى على ما قدمناه) فى الاصل السابق (من أن للمكلف اختيارا) يناط به الثواب والعقاب على ما عليه أهل السنة (أو) أن للمكلف (عزما) يستقل بايجاده على ما اختاره المصنف فيما مر موصوفا ذلك العزم بأنه (مصمم) أى لا يبقى معه تردد وبأنه (يوجد الله سبحانه عنده تحت قدرته) أى قدرة المكلف (الحادثة ماله صمم عليه واختاره كما مر) فى الاصل السابق (لا جبرا) للمكلف (عليه) أى على ما له صمم عليه واختاره فجملة قوله يصمم فى محل نصب نعتا لقوله عزما وجملة قوله يوجد نعت ثانيه (و بسبب أن تعلق الارادة) الالهية (على حسب تعلق العلم) الالهى (لزم أن ما لم يشأ الله (لم يكن) أى ان ما لم تتعلق الارادة بوجوده لا يوجد فالجار والمجرور أعنى قوله بسبب متعلق بقوله لزم (وذلك) اللزوم (أنه) أى لانه (اذا كان العلم متعلقا بان كذا لا يكون لا يتصور تعلق الارادة بتخصيصه بوقته اذ كانت) الارادة (انما تخصص) أى شأنها ليس الا أنها تخصص (ما سيوجد بوقته) الذى يوجد فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات (فعدم تعلقها) بوجود ممكن (تابع العلم بعدم وجوده لا مؤثر فى عدم وجوده) اذ العدم ليس مفتقرا الى مؤثر (فظهر) بهذا التقرير (معنى) قول السلف (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) أى ما تعلقت المشيئة وهى الارادة الالهية بوجوده يوجد لتعلق العلم بوجوده وما لم تتعلق المشيئة بوجوده لا يوجد لتعلق العلم بعدم وجوده (وظهر) أيضا (أن لا طلب فى مفهوم الارادة) بناء على الفرق بينها وبين المشيئة (كما) مر (عن أبى حنيفة) لما عرفت من أن الارادة ليس

مفهومها الا أنها صفة تخصص ما سيوجد دون غيره بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات وليس في هذا المفهوم طلب (و) ظاهر أيضا (أن المحبة) في مفهوم صفة الارادة (كما قال الاشعري وجماعة) اذ المحبة عندهم أخص من الارادة على ما قدمناه من أنها ارادة لا يتبعها بغضة ومؤاخذة (بل لا يستلزمها) أي لا يستلزم مفهوم الارادة المحبة اذ الاعم لا يستلزم الاخص (نعم الغالب تعلقها) أي الارادة (بالمحبوب المطلوب وجوده فتقارن الارادة المحبة في متعلقها) بان يقع ذلك (اتفاقا) أي على سبيل الاتفاق (لا لزوما) بحيث لا تنفك الارادة عن المحبة لما مر من أن الاعم لا يستلزم الاخص (فعن هذا) أي عن مقارنة الارادة المحبة في متعلقها (وقع ذلك الفرع) الفقهي (عن أبي حنيفة) معتبرا في علة حكمه دخول الطلب في مفهوم الارادة اذ المحبوب مطلوب الوجود (والغلبة) أي الغلبة تعلق الارادة بالمحبوب (لا تفيد اللزوم) بين الارادة والمحبة (وهو) أي ظن اللزوم بينهما الغلبة المذكورة (بعيد عن التأمل) اذ يا لتأمل يفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية فلا يشتبه أحدهما بالآخر (فكثيرا ما يجد الانسان منه) أي من نفسه (ارادة ما يكره وجوده لامر ما) من الامور المقتضية لارادة ذلك المكروه (ولو فرض أن ذلك) أي ارادة الانسان ما يكره وجوده (لمصلحة أحبها كارادة الكي تداويا) لمحبة حصول الصحة التي هي مصلحة تترتب على الكي (لم يخرجه) جواب لو أي ولو فرض أن ارادة المكروه لمصلحة تترتب عليه لما أخرجه ذلك (عن كونه مكروها في نفسه) لان الكي عبارة عن امساس النار البدن وهو أمر مكروه (فانه) أي فان كونه مكروها هو (الثابت في الواقع بالفرض) اذ الفرض كونه في نفس الامر مكروها (فلا يكون غيره مما في الواقع) برفع غيره اسم كان وذلك الغير كونه محبوبا أي فلا يكون كونه محبوبا (ثابتا فيه) أي في الواقع فلا

(قوله وقع ذلك الفرع) هو أن من قال شئت طلاقك الخ

يجتمعان (وكذا) أي وكثيرا ما يجد الانسان من نفسه أيضا أنه (لا يريد وجودها) أي أمر (يحبه وهو) أي عدم ارادة وجوده (وان كان لضرر) أي لاجل ضرر (يلزم وجوده لا يخرجه) عدم ارادة وجوده ذلك الضرر (عن كونه محبوبا) في نفسه (للغرض) أي لاجل غرض (أن ما زال محبوبا) فكونه محبوبا هو الثابت في الواقع بسبب فرضه كذلك فلا يكون غيره مما في الواقع أعني كونه مكروها مما ينافي الواقع (فانما تستلزم الارادة الاذن والاطلاق في وجود ما يكرهه) المريد والاطلاق عطف تفسيري للاذن اذ المراد بالاذن معنى الاطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود ذلك المكروه (وانما أطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه) تعالى (وهو) أي والحال أنه (الملك القهار وحده لا شريك له ليتم وجه التكليف بلازميه) أي يلازمي التكليف (وهما الثواب بالفعل) أي بسبب الفعل المطلوب (والعقاب بالترك) أي لاجل الكف عن الاتيان بالمطلوب (ولو كان في مفهوم صفة الارادة طلب كانت هي صفة الكلام لكن الارادة صفة مغايرة للكلام والقدرة والعلم شأنها ما ذكرنا) من تخصيص وجود الممكن دون غيره بخصوص وقت وجوده دون ما قبله وما بعده من الاوقات (وقول من قال الارادة والمشيئة صفة تنافي العجز واللهو وتقتضي الوجود قد يتوهم أنه) أي القول المذكور (بسبب ذكر الاقتضاء) فيه بقوله وتقتضي الوجود (كذلك) أي كما مر من أن في مفهوم الارادة طلبا لان الاقتضاء الطلب وأصله طلب قضاء الدين ثم استعمل لمطلق الطلب فيلزم كون صفة الارادة هي صفة الكلام (وليس كذلك) أي ليس كما يتوهم (فان الاقتضاء في تعريفه) أي تعريف من عرف الارادة بأنها صفة تنافي العجز الخ (منسوب الى الصفة وليس ذلك) الاقتضاء المنسوب الى

(قوله ليتم وجه التكليف بلازميه) هما الثواب بالفعل والعقاب على الترك

الصفة (كلاما) انما هو بمعنى الاستلزام (يقال اقتضى هذا المعنى كذا أى استلزمه
لعلية) أى لكون ذلك المعنى علة واللازم معلولا (أولا) لعلية كالتلازم بين الشرط
والمشروط فى جانب العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط حيث يقال عدم
الشرط يقتضى عدم المشروط (بخلاف ما اذا نسب) الاقتضاء (اليه تعالى) فانه بمعنى
طلبه تعالى الفعل أو الكف فيكون كلاما (واذا جعل) الاقتضاء (جزء مفهوم) صفة
(الارادة كان منسوبا اليه تعالى فتكون) ارادته هى (كلامه) تعالى وقد علمت ان
الارادة صفة مغايرة للكلام كما مر آنفا (بخلاف ما اذا جعل) الوجود (مقتضاها) أى
مقتضى الارادة بمعنى انها تستلزمه فاذا تعلقت الارادة بوجود شئ لزم ان يوجد بان
تتعلق القدرة بوجوده وفى تعلق الارادة (ثم المراد من هذا الاقتضاء ما بيناه) فيما مر
(فى قولنا ما شاء الله كان معناه أن أنها) أى المشيئة وهى مرادفة للارادة (تستلزم الوجود) أى
وجود ما تعلقت به (اذ كانت تؤثر تخصيصه) أى تخصيص ذلك الوجود بوقته الذى وقع
فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات وههنا تنبيه على أمر مهم تضمنه قوله (ومما ذكرنا)
أى فى الاصل الثانى من أن محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق الداعية والميل
والاختيار (يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم) متعلق بقوله
احتجاج أى يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون انه
بقضاء الله وقدره لم يكن بقدرتنا (اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم) أى
قدرتهم عليه (عند خلق الاختيار) لهم (فيكون) بسبب سلب قدرة العزم (جبرا

(قوله واذا جعل) (١) أى العلية (قوله ومما ذكرنا) يعنى من أن للكلف اختيارا الخ
(قوله يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم) قلت قد يقال ان
احتجاجهم على ما يعتقدونه من الجبر (قوله اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة الخ)
قلت لم يبين ما هو القضاء والقدر بعد

(١) كذا فى الاصل والصواب أى الاقتضاء كما فى الشرح كتبه مصححه

ليصح الاحتجاج) من الفاسق (به على ما أوقع نفسه فيه) من الفسق بل هو باق فى
باعجاده ذلك العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار (كما قال على رضى الله عنه لذلك
الشيخ) الذى سأله روى الاصبغ بن نباتة أن شيخا قام الى على بن أبى طالب رضى الله
عنه بعد انصرافه من صفين فقال أخبرنا عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء الله تعالى
وقدره فقال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة
الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله أحتسب خطاى ما أرى لى من الاجر شيأ فقال له مه
أيها الشيخ عظم الله أجركم فى مسيركم وأنتم سائرون وفى منصرفكم وأنتم منصرفون
ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء
والقدر ساقانا فقال (ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل
الثواب والعقاب) والوعد والوعيد والامر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة
لمحسن والقصة بكمالها فى شرح المقاصد (بل المراد به) أى بالقضاء والقدر (اما الخلق)
أى خلق الفعل المقدر المقضى (فلا يسلبه) أى فلا يسلب ذلك الخلق العبد (عزمه)
المصمم (وكسبه) الذى قدمنا أنه محل قدرته والعطف فى قوله وكسبه تفسيرى (اذ لا يبقى
خلق الاعمال) أى ايجاد الله تعالى اياها (ذلك) العزم المصمم الذى هو محل قدرة العبد
وقوله (واما الحكم) قسيم لقوله اما الخلق بكسر الهمزة فيهما أى أو المراد بالقضاء والقدر
حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل (كما فسره الامام على رضى الله عنه لذلك الشيخ) فى
بقية القصة ففيها ان الشيخ قال له لعلى رضى الله عنه وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا
بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه (وهو)
أى الحكم (اما أن يرجع الى صفة الكلام) ويكون العطف فى قول سيدنا على والحكم

(قوله بل المراد اما الخلق) أى خلق الاعمال (قوله واما الحكم) لم يبين أيضا ما هو الحكم
الذى فسره الامام رضى الله تعالى عنه (قوله وهو) أى الحكم

تفسيرا بغيره وله الامر اذ الامر كلام نفسي (أو) يرجع الى صفة (العلم ولا تأثير للكلام ولا للعلم) في ايجاد الاعمال بل تعلق الكلام تعلق طلب ونحوه وتعلق العلم تعلق كشف ولا يتعلق شئ منهما تعلق تأثير كما لا يخفى واذا لم يكن تعلقهما تعلق تأثير (فأحرى أن لا يسلبا ذلك) العزم أي فبسبب كون الكلام والعلم لا تأثير لهما وكون الخلق يتعلق تعلق التأثير كانا أحق من الخلق بأن لا يسلبا ذلك العزم والكسب الذي هو محل قدرة العبد وقوله (والاعلام) بكسر الهمزة (أيضا قدر ادبه) أي بالقضاء والقدر (نحو قدرنا انها لمن الغابرين) أي أعلمنا بذلك لان قدرنا من قول الملائكة والقدر بمعنى الخلق أو بمعنى الحكم لا يصح إسناده اليهم حقيقة (وقضينا الى بني اسرائيل) في الكتاب (الآية) أي أعلمناهم وقضينا اليه ذلك الامر أي أعلمنا لوطا أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين وعدي بالى لتضمنه معنى أوحينا وقد غير المصنف الاسلوب حيث لم يقل وإما الاعلام وأتى بقد التقليلية للاشارة الى أن ورود القضاء والقدر مرادا بهما الاعلام قليل بالنسبة الى ورودهما مرادا بهما الخلق أو العلم (والاوجه) أي الاظهر توجيها (أنه) أي القضاء (يرجع الى) صفة (العلم لا) الى صفة (الكلام الا ان صح فيه أعني في المقول (١) معصية معنى الخبر) بأن يصح أن يراد بلفظ القضاء المتعلق به ان وقوعه معصية خبر وهو نوع من الكلام النفسي (وكذا الاعلام) اذا كان هو المراد بالقضاء (يرجع اليه) أي الى الكلام (اذ انما يكون) الاعلام (عنه) أي ناشئا عن الكلام النفسي والجار أعني الباء في قوله (ويرجع) متعلق بقوله أجاب والرجع مصدر بمعنى الرد أي ورد

(قوله فأحرى أن لا يسلبا) أي القضاء والحكم (ذلك) أي القدرة (قوله والاعلام أيضا قدر ادبه) أي بالقضاء والقدر (قوله يرجع اليه) أي الى العلم قلت قال في شرح العقيدة القضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لان أحدهما بمنزلة الاساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء فمن أراد الفصل بينهما فقد

(١) معصية الخ كذا في الاصل ولعل هنا تحريفا كتبه مصححه معنى

معنى (القضاء الى) صفة (العلم أجاب) العلامة بدر الدين محمد بن أسعد (التسترى) تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي (عن سؤال اليهودي المنظوم) وهو سؤال نظمه بعض المعتزلة على لسان يهودي ويقال ان الذي نظمه هو ابن البقي بموحدة وقافين أولاهما مفتوحة وهو الذي قتل على الزندقة في ولاية شيخ الاسلام ابن دقيق العيد وذلك (حيث قال) الناظم المذكور

(أيا علماء الدين ذهبي دينكم ✽ تحيرتم لو بأوضح حجة
اذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم ✽ ولم يرضه مني فاوجه حيلتي

فأجاب) عن هذا السؤال علماء ذلك العصر نظما ونثرا ومنهم التستري أجاب (نظما الى أن قال) في جوابه

(فمعنى قضاء الله بالكفر علمه ✽ بعلم قديم سر ما في الجليلة
واظهاره من بعد ذلك مطابقا ✽ لادراكه بالقدرة الازلية

وصدر) التستري (حاصله) أي حاصل جوابه النظم (نثرا بأن قال معنى قضاء الله) تعالى (بكفر الكافر أنه تعالى علم بالاشياء الى آخرها وحاصل البيتين) ولكن ينبغي أن تعلم ان البيت الاول منهما تفسير لمعنى القضاء والثاني منهما تفسير لمعنى القدر فمعنى قضائه تعالى علمه الاشياء أزلا بعلمه القديم وأما معنى القدر فهو اظهاره أي ايجاده تعالى بقدرته الازلية

رام هدم البناء ونقضه وقيل القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام واذا علق بفعل الغير فالمراد به الالزام الاول فقضاهن سبع سموات في يومين والثاني وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه وقال الامام الطحاوي فيما رواه عن أصحابنا وأصل القدر سر الله في خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل وقال أبو القاسم الحكيم الترمذي القدر سر الله والقضاء ظهور السر على اللوح المحفوظ والحكم نزوله على العبد فالحكم يقتضي التسليم والقضاء يقتضي الرضا والقدر يقتضي التفويض وهو العلم

ماتعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فان قيل رجع القضاء الى العلم طريق الفلاسفة وأما الاشاعرة فطريقهم رجع القضاء الى الارادة والقدر الى الخلق كما قرره السيد فى شرح المواقف فقال اعلم أن قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لايزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العينى بأسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء فاذا رجع القضاء الى العلم على الوجه الذى قلناه من طريق الاشاعرة أيضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكورة فرجعه الى العلم عند الاشاعرة على منوال رجعه الى الارادة المذكورة فى شرح المواقف بأن يقال القضاء عبارة عن علمه تعالى أزلا بوجود الاشياء على ماهى عليه فيما لايزال وقدره ايجاده اياها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل فى رجع القضاء الى الارادة انه ارادته تعالى الازلية الى آخر ما نقلناه عن شرح المواقف (وقد ذكرنا مافيه مغنى) أى غنية (فى ظهور أن لا أثر للعلم وهذا) أمر تذكره سوى ماقدمناه (يزيدك وضوحا) وهو (أنك لو كنت حاسبا) لسير الشمس والقمر (وعلمت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا) المذكور (يكون كسوفا)

المفقود الذى ذكر أن ادعاءه كفر وعلى هذا لايصح أن يرجع الى العلم وبقية مارواه الطحاوى رحمه الله والتمنى والنظر فى ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ودرجة الطغيان فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا وفكرا ووسوسة فان الله طوى علم القدر عن أنامه ونهاهم عن مرامه كما قال تعالى لايسئل عما يفعل وهم يسئلون فمن سأل لم فعل فقد رد حكم الكتاب ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين قال الشارح حكم الكتاب

اى

أى يوم كسوف حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه (فلما جاء يوم كذا ووقع) ذلك (الكسوف) الذى كنت علمته (هل تظن أن علمك السابق هو الذى أثر فى وجوده) لاسبيل الى أن تظن ذلك (كذلك مايقع على وفق العلم القديم) لايؤثر العلم فى وجوده (انما يقع بكسب العبد مختارا فيه وغاية الامر أن الله جل وعلا له كمال العلم فكان علمه محيطا بكل مايكون أنه سيكون وذلك لايسلب الفاعلين اختيارهم) المخلوق لهم (عند الفعل وعزمهم) المصمم (عليه) الذى هو محل قدرتهم (فلا يبطل التكليف ومن جعل القضاء وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها) أى المخلوقات (فى الاعيان مفصلة من شارحى الطوالع) للقاضى البيضاوى لايخلو اما أن يريد بوجودها فى اللوح المحفوظ الوجود فى الكتابة أو يريد به العلم (فان أراد الوجود الخطى) أى فى الكتابة (حتى يستلزم) ذلك (حدوث القضاء) لان الكتابة حادثة (فهو) أى فالقضاء بهذا التفسير أولى (بعدم التأثير) وانما قدم المصنف الجار والمجرور على قوله (أولى) للاهتمام (وان رد) القضاء (الى العلم فواجب) أى فذلك الرد واجب وهو الذى ارتضيناه آنفا ولما كان هذا موضع سؤال فصله المصنف بأما فقال (وأما قوله عليه) الصلاة و (السلام فحج آدم موسى لقوله) أى لقول آدم (لموسى أتلومنى على أمر كتبه الله على)

مدلول الآية وفيه دليل على أن تخليق الله تعالى لايعلل بعلة فاعلية لان تعليقه قديم واجب الوجود لذاته وكل ماهو معلول بعلة فاعلية فليس بقديم ولا واجب الوجود وكذا لايعلل تخليقه بعلة غرضية لتعاليه سبحانه وتعالى عن الغرض لانه يستلزم الحاجة الى جبر النقصان بتحصيل مايكمله والله هو الغنى بذاته الصمد وماسواه من الكائنات مفتقر اليه فى تحصيل احتياجه الى غيره ولانه لو كان كل شئ معللا بعلة لكانت علة تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل فلابد من الانتهاء الى مايكون غنيا عن العلة وهو الله سبحانه وتعالى وأما الحكمة فانها ثابتة فى الافعال الالهية اذ لايكون فعله سبحانه

قبل أن أخلق الخ فالمراد) ان آدم (حجه) أى ظهر عليه فى المحاجة (فى دفع اللوم) عنه (بعد التوبة) والحديث فى الصحيحين وغيرهما من حديث أبى هريرة بألفاظ منها للبخارى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال له موسى أنت آدم الذى أخرجت ذريتك من الجنة فقال له آدم أنت موسى الذى اصطفاك الله برسالته وبكلامه ثم تلومنى على أمر قدر على قبل أن أخلق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى وقوله (اذا المراد) بيان للمقصود من الحديث واستدلال لكونه المقصود فالمقصود (أتلومنى بعد التوبة على أمر قدر على قبل أن أخلق) وانما حملناه على ذلك لا على اللوم على المعصية مطلقا قبل التوبة وبعدها (للاجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة و) على (انتفائه) أى اللوم (بعدها) أى بعد التوبة (ويكون قوله) أى قول آدم (كتبه الله الخ حكاية للواقع) لا احتجاجا بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقا (هذا) الذى ذكرنا من أن هذا حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر وان معنى الحديث ما حملنا عليه هو (موجب الدليل) بفتح الجيم أى الذى اقتضاه الدليل وهو ما سبق من الاجماع على الامرين لان الاجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة يقتضى امتناع اجراء الحديث على ظاهره من الاحتجاج بالقدر والاجماع على انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضى صحة حمل الحديث على ما ذكر (فان قيل) حاصل ما ذكرتم أن المعاصى واقعة بقضاء الله تعالى وقد

الا لحكمة ولا تكون عاقبته مفعولا له الا حميدة وحسنة وهى إما ظهور كمال قدرته وقهره وغناه كما فى خلق الشرور أو ظهور لطفه ورحمته كما فى خلق الخيرات وأما قوله تعالى وهم يسئلون فانه يدل على أن أهل التكليف يسئلون عن أفعالهم ولقائل أن يقول قوله تعالى وهم يسئلون وان كان مؤكدا بقوله تعالى فوربك لنسئلنهم أجمعين وبقوله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون الآية يأباه قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان فالجواب أن يوم القيامة يوم طويل وفيه مقامات فيصرف كل واحد من السلب

تقرر

تقرر أنه (يجب الرضا) أى رضا العبد (بالقضاء اتفاقا فيجب) حينئذ الرضا (بالمعاصى) التى منها الكفر (وهو باطل اجماعا) لان الرضا بالكفر كفر اجماعا (قلنا الملازمة) بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصى (ممنوعة) فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها (بل) يجب (الرضا بالقضاء) أى حكم الله تعالى الصادر عنه (لا بالمقضى اذا كان منهيا) عنه وهو المعصية (لان الاول) أى القضاء (صفته تعالى) وتقدس (والثانى) أى المقضى (منعاقها الذى منع منه) سبحانه (ثم وجد على خلاف رضاه تعالى) على ما عرفت من الفرق بين الارادة والرضا على ما عليه أكثر أهل السنة (من غير تأثير للقضاء فى ايجاده ولا سلب مكلف قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء) لما قدمناه فى تقرير رجع القضاء الى العلم أو الى الارادة هذا تقرير ما فى المتن وهو جواب مشهور وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى انما الرضا يقتضى تلك الصفة وهو المقضى وحينئذ فاللائق أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد أوضحه السيد فى شرح المواقف فقال ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعا وبالله التوفيق (الاصل الرابع) فى بيان أنه لا يجب على الله تعالى فعل شئ (قال الامام الحجة) بحجة الاسلام (انه) سبحانه

والايجاب الى مقام غير مقام الآخر توفيقا اه (قوله الاصل الرابع قال الامام الحجة الخ) قلت الثابت عند مشايخنا أنه ذهب جمهور المعتزلة أن ليس فى مقدور الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا ولو كان ذلك فى مقدوره ولم يفعل ولم يعلم ذلك كان سفيها بخيلا جائرا

و (تعالى متفضل بالخلق) وهو الايجاد مطلقا (والاختراع) وهو الايجاد لا على مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود (و) هو سبحانه (متطول بتكليف العباد) أى متفضل به عليهم حيث جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالامر والنهى والطول الفضل والزيادة والمتطول والمتفضل تقتن فى العبارة (وليس الخلق والتكليف واجبا عليه) سبحانه (وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك) أى كل من الخلق والتكليف (لما فيه من مصلحة العباد اه) كلام جمة الاسلام واعلم أنه قد اشتهر عن المعتزلة أنهم يوجبون أمورا خمسة اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح للعباد والعوض عن الآلام (وقل من يذكر عنهم ايجاب ابتداء الخلق بل) الذى اشتهر ذكره عنهم أنه (اذا خلق) العبد (وكاف) بالبناء للمفعول فيهما (وجب اقداره) على الافعال التى كاف بها (وازاحة علله وكل ما كان أصلح ما يمكن له فى الدنيا والدين أو فى الدين فقط مذهبان لهم) الاول للبغداديين والثانى للبصريين وهذا هو المعبر عنه بالاصلح من جملة الامور الخمسة التى قدمنا ذكرها (قال امام الحرمين) فى الارشاد (بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين) من

مانعا حقا مستحقا وغاية ما يقدر عليه مما فيه صلاح الخلق واجب عليه وفعل بكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو مقدور من مصلحته وكما فعل بالنبى صلى الله عليه وسلم غاية ما فى مقدوره من المصلحة فعل بأبى جهل وليس له عليه صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبى جهل ولو كان ذلك لكان ظالما فيما فعل جائرا محابيا بل فعل غاية ما فى مقدوره من مصلحة أبى جهل وليس له أن يفعل بأحدهما هو المفسدة البتة وقد رجع الى هذا بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب ثم الاصلح عند البغداديين منهم ما هو الاصلح فى الحكمة والتدبير وعند بعض البصريين منهم الصلاح هو النفع والاصلح هو الانفع وشيخهم التى يعتمدون عليها أنا وجدنا الحكيم اذا كان آمرا باطاعته محبا لها مريدا فلن يجوز أن يمنع المأمور ما يصل به الى طاعته اذا كان قادرا على أن يعطيهم ذلك وكان بذله اياه لا يخرجه عن استحقاق الوصف

المعتزلة

المعتزلة من أن العبد اذا خلق وكاف الى آخر ما ذكرنا ما نصه (نقد يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء بما كمال العقل لاجل التكليف وليس هذا مذهبا لهم) يعنى البصريين ولم يستوف المصنف مقصود كلام الامام ليظهر منشأ التوهم وقد نقل الامام فى الارشاد أولا عن البغداديين من المعتزلة أن ابتداء الخلق واجب على الله وجوب الحكمة وانه اذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب اكمال عقولهم واقدارهم وازاحة علتهم ثم نقل عن البصريين منهم انهم أنكروا معظم ذلك يعنى ايجاب ابتداء الخلق وايجاب اكمال العقل كما دل عليه كلامه ونقل اجماع الفئتين البغدادية والبصرية منهم على أن الرب سبحانه اذا خلق العبد وأكمل عقله لا يتركه هملا بل يجب عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المراشد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعنى المعتزلة انه يجب على الله تعالى فعل الاصلح فى الدين وانما الاختلاف فى فعل الاصلح فى الدنيا والدين فقط وهذا النقل فيه تجوز فظاهره يوهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء بما كمال العقل

بالحكمة ومنعه لا ينفعه وكذا اذا كان له عبد يدعوه الى موالاته ويحب رجوعه الى طاعته فلن يجوز أن يعامله من الغلظة واللين الا بما يعلم أنه أنجع فيما يريد منه وأدعى له الى ترك ما هو فيه من عداوته فان عرض له أمران من الشدة والغلظة والملاينة والملاطفة فعلم ان أحدهما أدعى لعدوه الى الموافقة والانابة والآخر دون ذلك ففعل الادون وترك أن يفعل الاصلح الادعى وكلاهما فى قدرته عليهما عنزلة لا يضره بذاهما ولا ينفعه منهما كان عند الحكماء جميعا منه وما خارجا عن استحقاق الوصف بالجود والحكمة فلما كان هذا فيما بيننا على ما وصفنا وكان الله عز وجل قادرا رحيما جوادا عليما بمواضع حاجة عباده آمرا لهم بطاعته وترك عداوته والرجوع الى ولايته ولا يضره الاعطاء ولا ينفعه المنع ولا يلحقه منه ذم علمنا أنهم لا يفعل بهم سيدهم الا أصلح الاشياء لهم فى دينهم وأدعى الى طاعته سقا كان ذلك أو صعبة اذا ألما آمنوا أو كفروا

لاجل التكليف وليس ذلك مذهبا لاحد مذهب منهم (فالذى ينقله البصريون أنه تعالى متفضل باكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه اثبات أسباب التكليف اه) كلام الارشاد وبه يظهر أن منشأ التوهم اطلاق أصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون التفصيل الواقع فى كلام الامام أولا (ثم قال الحجة) بحجة الاسلام فى الرسالة (ردا عليهم المراد بالواجب أحد أمرين إما الفعل الذى فى تركه ضرر إما آجل) أى فى الآخرة عرف بالشرع (كما يقال يجب طاعة الله أو عاجل) أى فى الدنيا وان عرف بالعقل (كما يقال يجب على العطشان الشرب كى لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترتب الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك كما فسره به الحجة فى الاقتصاد (وإما أن يراد به الذى عدمه يؤدى الى أمر (محال كما يقال وجود المعلوم) أى ما تعلق علم الله تعالى بوقوعه (واجب) وقوعه (اذ عدمه يؤدى الى محال وهو أن يصير العلم جهلا فان أراد الخصم) وهو المعتزلى بقوله ان ابتداء الخلق مثلا واجب (المعنى الاول) وهو أن فى تركه ضررا آجلا أو عاجلا (فقد عرضه) تعالى (للضرر) ولحوق الضرر محال فى حقه تعالى والقول به كفر وفاقا (أو) أراد المعنى (الثانى) وهو أن عدمه يؤدى الى محال (فهو مسلم) حيث نظر الى أن ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوع شئ (لابد من وجود) ذلك الشئ (المعلوم) وقوعه (أو) أراد الخصم بكون ابتداء الخلق واجبا (معنى ثالثا فهو غير مفهوم اه) كلام الحجة وقد حقق المصنف أن المعتزلة يريدون المعنى الثانى وهو الذى عدمه يؤدى الى محال لكن ليس هو انقلاب العلم جهلا بل البخل فقال (واعلم أنهم) يعنى المعتزلة (يريدون بالواجب ما) أى فعلا (يثبت بتركه نقص فى نظر العقل) والجار والمجرور متعلق بقوله يثبت وثبوت النقص (بسبب تركه مقتضى قيام الداعى) الى ذلك الفعل

أطاعوا أو عصوا قال الله تعالى ويلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون وقال وما أرسلنا فى قرية من نبى الا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء وذلك أن يعاملهم بمختلف

وحذف

وحذف متعلق النقص المعلم به مع تعظيم جناب البارى تعالى عن أن يجرى اسمه على اللسان مع اضافة هذه الكلمة المستهجنة (وهو) أى الداعى (هنا كمال القدرة) الالهية (والغنى) المطلق (مع انتفاء الصارف) عن ذلك الفعل (فتركه المراعاة المذكورة) فيما مر بمعناها لا بلفظها وهى مراعاة ما هو أصلح للعبد فى الدين فقط أو فى الدين والدنيا (مع ذلك) أى مع قيام الداعى وانتفاء الصارف (بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب) ما اقتضاه قيام الداعى (أى لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه) سبحانه (عما لا يليق وهذا) الذى يريدونه هو (المعنى الثانى الذى ذكره حجة الاسلام) فان حاصله أن عدم الفعل يؤدى الى محال فى حقه سبحانه وتعالى (وظاهر تسليم الحجة رحمه الله) المعنى الثانى (أنهم اذا قصدوا) معنى قولنا (المعلوم يجب وقوعه فهو) معنى (صحيح ومراده) أى مراد حجة الاسلام رحمه الله (تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط) لهذا المعنى (لا) تسليم اطلاقه (مع موضوعه) أى مع تسليم ما وضع له عندهم وهو أن الواجب ما يثبت بتركه نقص فى نظر العقل وهو فيما نحن فيه البخل كما مر فان هذا عين المذهب الاعتزالى وانما مراده أن ابتداء الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وأن ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدى الى محال هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملاق لمقصود أهل الاعتزال (والا) أى وان لا يكن ذلك مراد حجة الاسلام بأن سلم لهم اطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه فى كلامهم على ما قدمناه (لزم) أن يسلم (أن كل أصلح) للعبد (يجب وقوعه) له (لان كل ما علم وقوعه) للعبد (فهو الاصلح) له (عندهم) زعما منهم أن هذا مبالغة فى تنزيه البارى تعالى (اذ لا يخفى أن كل مسلم فانما يقصد المبالغة فى تنزيه البارى سبحانه بما ينسبه اليه فلا يمكن القول بوجوب الاصلح) على الله سبحانه (الا مع القول بأن كل ما وقع فى الدارين فهو الاصلح) للعباد لما مر عنهم من أنه يثبت بترك ما لم يقع منه نقص فى نظر العقل وهو محال فى حقه سبحانه (وصرح الامام) يعنى امام الحرمين (بفهم هذا المعنى من كلام) أبى القاسم

(الكعبي) وهو من رؤس معتزلة بغداد (وصرح) أي الامام (بأنهم) يعني معتزلة بغداد (قالوا ان تخليد الكفار في النار والاغلال أصلح لهم) في الآخرة (وكذا الاصلح للفسقة عندهم في الدنيا أن يلعنهم ويحبط أعمالهم) واذا انتهوا الى ذلك سقطت مكالمتهم كما قال الامام في الارشاد لان كلا من الامرين عناد ومكابرة في الضروريات (فحقيقة الخلاف) بيننا وبينهم (في موضعين) أحدهما (كون كل واقع ردعي فيه الاصلح للعباد و) الثاني (أنه لو لم يكن كذلك) أي لو لم يكن كل واقع ردعي فيه الاصلح للعباد بأن وقع ما ليس أصلح لهم (كان) وقوعه (نقصا) لما مر من أن المنع من الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه وقد علمت أن قولهم في كل منهما خطأ لما لزم عليه من العناد ومكابرة الضرورة كما قدمناه (ولزمهم) مع ذلك (خطأ ثالث نقالوا به وهو) أي ذلك الخطأ (عدم قدرته على اصلاحهم) يعني الكفار والفسقة (وهدايتهم) من ضلالتهم ولزومه لهم من قولهم بوجوب الاصلح وتفسيرهم الواجب بأنه الذي لا يمكن أن يقع غيره (اذ) قد (كان من معلومه تخليدهم في النار) الذي هو أصلح لهم عندا لمعتزلة (وقوع خلاف معلومه) تعالى (محال) لما مر من استلزامه المحال الذي هو البخل (فلا تتعلق القدرة به) أي بالوقوع المذكور لما تقرر من أن متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع فلا يكون قادرا على هدايتهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة لما تقرر (وقد) ورد الكتاب العزيز بصحة تعلق الارادة به (قال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا) وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقال تعالى ولو شاء الله لجمعهم أمة واحدة أي

الاحوال على ما يرى الاصلح والادعى الى الحق (فوله وقال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك من الآيات) قلت نحو قوله تعالى ولو شاء لهداكم أجمعين وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقد أجمع المسلمون وأهل الاديان السماوية قبلهم على الدعاء لله تعالى وطلب المعونة على الطاعات والعصمة عن المعاصي وكشف

مهتدين

مهتدين أو ضالين (الى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي) المتعارف لاهل اللسان (كون مقابل الواقع مما يدخل تحت) مشيئته تعالى فيكون داخلا تحت (قدرته) سبحانه و (تعالى وكونه لا يفعله) أي انتفاء فعله تعالى له الواقع ذلك الانتفاء (على موافقة العلم) بأنه لا يفعله (لا يسلبه الامكان الذاتي) المقتضي لصحة تعلق القدرة به (وذلك) أي الذي سلب الامكان الذاتي فكان ممتنعا لذاته كاجتماع الضدين (هو الذي لا تتعلق به القدرة) لعدم صلاحيته لتعلقها الا تصور في القدرة (فاستحالته) أي استحالة وقوع خلاف معلومه تعالى (لغيره) وهو تعلق العلم بعدم وقوعه (لا لذاته) والحاصل أن ما امتنع وقوعه لتعلق العلم بعدم وقوعه ممكن لذاته ممتنع لغيره وامتناعه لغيره لا بسبب الامكان الذاتي المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم أنه غير مقدور بمعنى أنه لا يصح تعلق القدرة به باطل (وليس لهم) أي للمعتزلة (في هذا المطلوب) وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى (مستمسك) بفتح السين أي شيء يستمسكون به (مستمسك) بكسرها أي له استمساك أي أدنى قوة (ونحن) معشر أهل السنة لا ندين الله تعالى بما زعموه بل (ديننا) الذي ندين الله به اعتقاد (أن الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل) كما نطق به كتابه العزيز في

ما بهم من الضرر وبازالة ما بهم وبأهل عنايتهم من المرض وبدليل ذلك بالعافية وبأن الايجاب عليه ينافي الالوهية وبأن ابليس استمهل الزمان الطويل بقوله أنظرني الى يوم يبعثون فأمهله الله تعالى بقوله انك من المنظرين ثم انه بين أنه انما استمهله لاغوائه الخلق وكان تعالى عالما بأن أكثر الخلق يطيعونه كما قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فلو وجب على الله تعالى رعاية مصالح العباد لامتنع أن يهمله ويكنه من المفاسد العظيمة وبأن الله تعالى من على العباد بقوله تعالى بل الله يمن عليكم أن هداكم فلو كان الاصلح على الله تعالى واجبا لما صح الامتنان لان اعطاء ما هو الواجب لا يكون منة والجواب عن شبههم بأن منع الاصلح لا يكون بخلا اذا كان مشتملا على حكمة بل عدلا والله تعالى أعلم

الآيات الثلاث المشار اليها وهي قوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وقوله تعالى ان الله يحكم ما يريد وقوله تعالى لا يسئل عما يفعل (كل عوض وابتداء) أنالهما خلقه سبحانه (من الرزق) فهو (فضل منه) عليهم (بلا استحقاق) عليه تعالى (لا يقبح منه تركه اذ استحقاق ذلك) الرزق (انما يكون لغير المملوك فأما المملوك بجملة هويته) أي ذاته المشخصة (وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله) على مالكه (أجرا ورعاية مصلحة فضلا عما) أي عن أن يستحق رعاية ما (هو الاصلح وهو) أي والحال أن ذلك المملوك (مستحق عليه) ذلك العمل لمالكه أو والحال أن ذلك العمل مستحق على ذلك المملوك لمالكه فرجع قوله هو إما المملوك وإما العمل (وغاية ما في منع الرزق أنه قوع إمانة) لمن منعه من الخلق (وله) تعالى (أن يميتهم انتقاما) منا رمتهم وقد رد المصنف عليكم بقولهم ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فقال (وليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل) بالنسبة (للسيد يلوغ أقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو) سبحانه (الحكيم) ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع (يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء ان يشاء والمنع لمن يشاء) دون ايجاب بسبب الاختيار والمشيئة (كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء له سبحانه كمال الصفات) التي دلت عليها أسماؤه الحسنى الواردة في الكتاب والسنة ويسمى معظمها صفات أيضا (من الكريم) وقد قيل في معناه إنه المتفضل الذي يعطي من غير وسيلة ولا مسئلة (والمتجاوز) الذي يعفو عن العقاب ولا يستقصي في العتاب وقيل معناه المقدس عن النقائص والعيوب ومن هذا قولهم كرائم الاموال لنفائسها (والجواد) وهو الواسع العطاء (وشديد العقاب وعديم بعضها نقص) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات) أي أمورا تتعلق الصفات بها (فانقسم الخلق) لذلك (الى شقي بعدله وسعيد بفضله) كما قال تعالى فريق في الجنة وفريق في السعير (مع أن الفضل

والكرم

والكرم تعلق بالكل) البر والفاجر والمؤمن والكافر (فان الكافر منعم عليه في الدنيا على رأي القاضي) أبي بكر منا كالمعتزلة أنعم عليه خالقه تعالى (بما خوله) أي أعطاه من قوى ظاهرة وباطنة وأمور يتمكن بها (الا أن) الشيخ أبا الحسن (الاشعري) ذهب الى أن ما أوتيه الكافر في الدنيا من قوى وملاذ استدراج له فهي في الحقيقة نقمة عليه (قال) مبينا ما ذهب اليه (اذا كان ذلك) الامر الذي ناله في الدنيا (قد حجبه عن الله تعالى فليس بنعمة) بل هو نقمة (قال الله تعالى أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون) فقوله من مال وبنين بيان لما وقوله نسارع لهم في الخيرات خبر أن وقوله بل لا يشعرون انتقال الى بيان أنهم كالبهائم لا شعور لهم لينأملوا فيعلموا أن ذلك الامداد استدراج لا مسارعة في الخير وقد نصر المصنف مذهب القاضي فقال (لكن تكرر في القرآن حكاية قول الانبياء للكفار) الذين بعثوا اليهم (فاذكروا آلاء الله) أي نعمه (فاخرق أثم في أنفسهانم وطغيانهم) واقع (باحضارهم) فلا تخرج به عن كونها نعما في أنفسها (وان كانت) تلك النعم (سببا) للتمادي على ما هم عليه لاعتقادهم أن ما هم عليه من الضلال مرتبي خالقهم وأنه لو لم يكن كذلك لما أنعم عليهم (فلم تجلبهم) تلك النعم الى الكفر * واعلم أن الاشعري لا ينكر كونها تسمى نعما انما يذهب الى أن حكمة ايصالها اليهم استدراجهم لتكون الحجة عليهم أبلغ لا أن ينعموا بها في الدنيا كما قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون (واختلف مشايخنا) معشر الحنفية (في أنه) هل (يستجاب للكافر دعوة فقيل لا) يستجاب له دعوة في أمر الآخرة (ولا) في (أمر الدنيا) وان نالته فيها نعم ونفى الاستجابة منزول في معالم التنزيل عن ابن عباس من رواية الضحاك في تفسير قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وبها استدل لهذا القول وفي شرح العقائد اختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور فجعل محل الخلاف جواز اطلاق اللفظ وما جرى عليه شيخنا المصنف من أن محل الخلاف جواز

وقوع الاستجابة أقرب وعليه جرى الروياني من الشافعية في كتابه بحر المذهب حيث
نقل الخلاف في المسئلة (نعم) أي نعم على هذا القول وهو نفي استجابة دعائه ما (قد يقع عند
دعائه) من الامور التي يدعو بها (كان منجزا في علم الله تعالى له غير معلق فيه) أي في علم
الله تعالى (بدعائه وقيل نعم) يستجاب له (في أمر الدنيا) لا في أمر الآخرة لان في قوله
تعالى انك لمن المنظرين بعد حكايته قول ابليس رب أنظرني الى يوم يبعثون إجابة لابليس
والى هذا ذهب أبو القاسم الحكيم وأبو نصر الدبوسي ولما كان القول الاول من هذا
الخلاف قد يوهم أن الكافر لا ينال الرحمة في الدنيا مع أن الرحمة تعم في الدنيا البر والفاجر
والمؤمن والكافر نفى المصنف رحمه الله هذا الوهم بقوله (ومع هذا) أي ومع هذا الخلاف
المشتمل على القول بنفي استجابته تعالى دعاء الكافر (فرحمته) تعالى (سبقت غضبه) كما
نطق به الحديث الصحيح (حتى إن مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده أكثر) من
مظاهر الغضب والمظاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور أي مواضع ظهور آثار
الرحمة ومواضع ظهور آثار الغضب ومن في قوله من عباده بيانية متعلقة بقوله مظاهر
(أرأيت) أيها المتأمل (أهل النار أكثر حصى) أي عددا (من أهل الجنة من الحور
والولدان ومؤمني الجن والانس ومن الملائكة وهم منذ آلاف لا تحصى من السنين يرد
منهم كل يوم سبعون ألفا الى البيت المعمور ثم لا يعودون اليه أبدا) كما ورد في حديث الاسراء
في صحيح مسلم وغيره واعلم أن من عادة العرب أن يعدوا ما استكثروه بالحصى بأن يجعلوا
لكل فرد من أفراده حصاة ثم يعدوا الحصى فاذا قصدوا عد جمعين كثيرة أفرادهما وجعلوا
لكل فرد حصاة كان الاكثر عددا أكثر حصى (قال الحجة) حجة الاسلام (في دفع
قولهم) أي المعتزلة بوجوب الاصلح (اذا لم يتضرر) تعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن
الوجوب معنى في حقه) تعالى (ثم مصلحة العباد) انما هي في (أن يخلقهم في الجنة لا في
دار البلاء) أي الدنيا (معرضين لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا وهذا تلخيص لكلام

حجة الاسلام وعبارته ثم مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة فأما أن يخلقهم في دار البلايا
ويعرضهم للخطايا ثم يهددهم بخطر العقاب وهول العرض والحساب فذلك غبطة
لاولي الالباب (وأنت قد علمت) كما للمعناه (أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه) أي
كون ذلك الامر الواجب (لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال
وهو اتصافه) تعالى (بما) أي بالفعل الذي (لا يجوز عليه على زعمهم) متعلق بقوله
لاستلزامه (فلا يكون) تعالى (بهذا) أي بسبب هذا (الوجوب معرضا) بفتح الراء
كما ألزمهم به الحجة (لان التعريض له) أي للضرر (انما يلزم لو كان الايجاب مبنيا على
التخيير في فعل ذلك الامر الواجب وتركه) كما ينبئ عنه التعبير بالترك في قول حجة
الاسلام إما أن يراد بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر (وليس هذا) الذي قالته المعتزلة
هنا من وجوب رعاية الاصلح (كذلك) أي مبنيا على التخيير (لان حاصل كلامهم فيه
سلب قدرته) تعالى (عن ترك ما هو الاصلح) فليس قادرا عليه عندهم (لاستفاء قدرته
عن الانصاف بما لا يليق به فلذا) أي فلزعمهم انتفاء قدرته سبحانه عن ترك ما هو الاصلح
(حكموا بأن كل ما علم كونه) أي وقوعه ووجوده (من خلود أهل النار فيها ولعن الفساق
وحبط أعمالهم على قولهم هو الاصلح فقولهم يجب الاصلح كلية ولذا يجب أن لا يتصف)
تعالى (بنقيض و) كقولنا يجب (وقوع وعده) تعالى (فالسبيل الى دفعهم انما هو منع
كون كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به) تعالى أي البخل الذي زعموا
لزومه (بتقدير أن لا يعطي الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما في وسعه) أي طاقة
ذلك الملك العظيم (أو) أن لا يعطي كل فرد من العبيد (مصلحته) وقوله (جبرا) حال عما
تضمنه يعطي أي حال كون ذلك الاعطاء جبرا أي مجبرا عليه دون اختيار (بعد أن عرفه)
أي عرف كل فرد من العبيد بمعنى المكلفين (طريقها) أي المصلحة (وأقدره) أي جعل
له قدرة عليها وعلى خلافها (ولم يجبره على خلافها وليس ذلك) القول بأن كل واقع هو

الاصلح وبلزوم مالا يليق بتقدير عدم اعطاء الملك العظيم كل فرد أقصى ما فى الوسع (الا صادرا عن نقص فى الغريزة) أى الطبيعة بمعنى أنه صادر عن عقل ناقص فعبر عن نقص العقل الذى يحتمل معه الفهم بنقص الغريزة (وكذا كون الخلود فى النيران أصلح لمن فعل به ذلك) الخلود فيها (من مشاهدة جمال رب العالمين فى أعالى الجنان أو) كونه أصلح من (مجرد) نعيم (الجنان) صادر عن نقص فى الغريزة أى خلل فى العقل (وهذا) القول أيضا أعنى كون الخلود فى النيران أصلح (انكار للضروريات) من انتهى اليه كان معاندا فيسقط الكلام معه (ومن ثم ورد فعلهم) أى دفع المعتزلة بابطال مازعموه (مناظرة) أبى الحسن (الاشعرى مع) أبى على (الجبائى) رأس المعتزلة فى أواخر الثلثمائة فما بعدها (وكان الاشعرى تلميذه وعلى مذهبه فتاب وصار إماما فى السنة قال) أى الاشعرى (له) أى للجبائى (لو أن صبيا مات فرأى منزلة رفيعة) فى الجنة (لبالغ مسلم فقال يارب لم تدم حياتى حتى أبلغ فأجتهد) فى الطاعة (فأنال) منزلة رفيعة (مثله قال) أى الجبائى (يقول الله تعالى له) أى للصبى (علمت أنك لو بلغت عصيت فكان الاصلح لك الموت فى) سن (الصبا قال) أى الاشعرى للجبائى (فينادى) حينئذ (الكفار من دركات لظى يا الهنا علمت أنا اذا بلغنا عصينا فهلا أمتتنا فى الصبا) فانا راضون بما دون منزلة الصبى (فانقطع الجبائى وتاب الامام الاشعرى) عن الاعتزال ورجع الى ما كان عليه السلف وأخذ فى نقض قواعد المعتزلة قال المصنف (و) قد (استغنينا بهذا) أى بما سقناه فى الاصل الرابع من عدم وجوب رعاية الاصلح (عما ذكره) جمهور الاسلام (فى الاصل السابع) لانه عقد الاصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف والاصل السابع لعدم وجوب رعاية الاصلح وقد رأى المصنف أن الانسب ايرادهما معا فى الاصل الرابع * واعلم أن المشهور أن مناظرة الاشعرى والجبائى فى ثلاثة اخوة أحدهم مطيع مات على الطاعة والآخر عاص مات على المعصية والثالث مات صغيرا كما هو مذكور فى

المواقف وأول شرح العقائد ولما رأى المصنف أن ما فى عقيدة حجة الاسلام منطبق مقصوده على ذلك أورده محكيا بالمعنى وعبارة حجة الاسلام وليت شعرى بم يجيب المعتزلى عن مسئلة تفرضها عليهم وهو أن نفرض مناظرة فى الآخرة بين صبى مات مسلما وبين بالغ مات مسلما أى طائعا الى آخر كلامه فلم يجعل ماذكره عين حكاية الاشعرى والجبائى وقيد الصبى بالمسلم ولم يقيده المصنف بذلك بناء على القول بأن اطفال الكفار لا يدخلون النار وهو الجارى على أصول المعتزلة والراجح عندنا والله أعلم (الاصل الخامس فى الحسن والقبح العقليين) وهو الاصل الثامن فى كلام حجة الاسلام وقد أوسع فيه المصنف فبدأ بتحرير محل النزاع فيهما بيننا وبين المعتزلة فذكر كغيره أنهما يطلقان لثلاثة معان ليس الاول ولا الثانى منها محلا للنزاع وانما محل النزاع المعنى الثالث فقال (لا نزاع فى استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال و) صفة (النقص كالعلم والجهل) وكالعدل والظلم فان العقل يستقل بادراك الحسن العلم والعدل وقبح الجهل والظلم (ورد شرع أم لا و) كذا (لا نزاع فى استقلال العقل بادراك الحسن والقبح (بمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه) فانه عندهم حسن (و) بالنسبة الى (أوليائه) فانه عندهم قبيح وتعبير المصنف بملاءمة الغرض وعدمها أولى من تعبير بعضهم عن هذا المعنى بملاءمة الطبع ومنافرته لان ملاءمة الغرض أعم كما يظهر للتأمل وملاءمة الطبع كحسن

(الاصل الخامس فى الحسن والقبح العقليين لا نزاع فى استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص) قلت صفة الكمال كل صفة توجب ارتفاع شأن المتصف بها وصفة النقص كل صفة توجب انحطاط شأن المتصف بها (كالعلم والجهل ورد الشرع) بهما (أولا و بمعنى ملاءمة الغرض وعدمها) أى موافقة غرض الفاعل ومخالفته (كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه وأوليائه

الخلو وقبح المرفالعقل يستقل بادراك الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا وفاقا منا ومنهم
(وانما النزاع) بيننا وبينهم (فى استقلاله) أى العقل (بدركه) بسكون الراء أى ادراك
ماذكر من الحسن والقبح (فى حكم الله تعالى فقالت المعتزلة نعم) هما بهذا المعنى عقليان
قالوا بيانا لمرادهم (يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى فى الفعل بالمنع) متعلق بقولهم حكم
الله أى ثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك المنع (على وجه ينتهض)
الفعل (سببا للعقاب اذا أدرك) العقل (قبحه) قالوا (و) يجزم العقل (بثبوت حكمه
جل ذكره فيه) أى فى الفعل (بالايجاب له والثواب بفعله) أى ايجاده فى الخارج
(والعقاب بتركه اذا أدرك) ظرف للجزم أى يجزم العقل بذلك وقت ادراكه (حسنه على
وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا) القول من المعتزلة (بناء منهم (على أن للفعل
فى نفسه حسنا وقبحا ذاتيين) أى يقتضيهما ذات الفعل كما ذهب اليه خصماؤهم (أو) أن
للفعل حسنا وقبحا ثابتا له (لصفة) أى لاجل صفة (فيه) حقيقية توجبهما له كما ذهب
اليه الجبائية وقوله (قد يستقل) صفة ثانية أى حسنا وقبحا موصوفان بأنهما ذاتيان
أوانهما لصفة وبأنه قد يستقل (بدركهما) بسكون الراء أى بادراكهما (العقل
فيعلم) أى العقل والاسناد مجازى والمراد أن العاقل لادراك عقله الحسن والقبح

المذكورين يعلم (حكم الله تعالى باعتبارهما فيه) متعلق بحكم والضمير للفعل أى يعلم
حكم الله تعالى الكائن فى الفعل المتعلق به (وقد لا) يستقل العقل بادراك الحسن والقبح
فى الفعل (فلا يحكم) فيه (بشئ حتى يرد الشرع) كاشفا عن ذلك الحسن والقبح (كحسن
صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال) اذ لا استقلال للعقل بادراك شئ
منهما (وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح) ذاتيان ولا لصفة
توجبهما (وانما حسنه ورود الشرع باطلاقه) أى الاذن لنا فيه (وقبحه ورود ه بحظره)
أى بالمنع لنا منه (واذا ورد) الشرع (بذلك) أى باطلاقه لنا أو بحظره (فحسناه أو قبحناه)
أى حكمنا بأنه حسن أو قبيح (بهذا المعنى) وهو كونه أذونا لنا فيه ومحرما علينا (لحاله
بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين) الحسن والقبح (كحاله قبل وروده) فى أنه ليس

العقل (حكم الله تعالى باعتبارهما) أى باعتبار الذاتى والصفة (فيه) أى فى العقل (وقد لا)
أى وقد لا يدرك (فلا يحكم بشئ حتى يرد الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح
صوم أول يوم من شوال) فالحاكم فى حسن الفعل وقبحه فى حكم الله أعنى كونه مناطا للمدح
عاجلا والثواب آجلا والذم والعقاب هو العقل لا بمعنى انه لا فائدة للشرع فانه رءينا ظهر
أنه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف
العبادات بل بمعنى أنه يقتضى المأمورية والممنوعية شرعا وان لم يرد كما أنه يحكم على الله
تعالى بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له أن يعكس القضية فالعقل مثبت فى
الكل والشرع مبين (وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح وانما حسنه
ورود الشرع باطلاقه وقبحه ورود ه بحظره واذا ورد) النقل (بذلك) أى بالاطلاق أو الحظر
(فحسناه أو قبحناه بهذا المعنى فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين) أى الحسن
والقبح (كحاله قبل وروده) فكما أنه قبل ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فكذلك بعد
ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فالحاكم فى حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذى

حسنه وقبحه لذاته ولا لصفة توجبهما له ولولا ورود الشرع لم يعرفا (فلا يجب قبل البعثة شئ) عند الاشاعرة (لا ايمان ولا غيره ولا يحرم) قبل البعثة (كفر) وانما وجب الايمان وسائر الواجبات وحرم الكفر وسائر المحرمات بالشرع (وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذى قالته المعتزلة) وهو أن العقل قد يستقل بادراك الحسن والقبح اللذاتيين أو لصفة فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه يقتضى معه الاتيان به سببا للعقاب ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى فيه بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه الا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع فالزائم ما قصر العقل عن ادراك جهة الحسن والقبح فيه كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال يأتى الشرع كاشفا عن حسن وقبح فيه ذاتيين أو لصفة وخالفهم الحنفية فى هذا الاطلاق ثم اختلفوا أعنى الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع جميع الاحكام فلا يقضى العقل فى شئ منها بمقتضى ما أدركه الا بعد ورود الشرع فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل أو المتوقف على

تقدم هو الشرع لا بمعنى انه لا فائدة للعقل فانه آلة فهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل بل بمعنى انه قبل ورود الشرع لا يعرف ما ينبغى أن يكون مأمورا به أو منهيا عنه شرعا فالشرع هو المثبت والمبين ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وبالعكس لم يكن ممتنعا (فلا يجب قبل البعثة شئ لا ايمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذى قالته المعتزلة) قلت الذى قالته الحنفية رحمهم الله ان الحاكم والموجب فى حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذى تقدم هو الله تعالى أن يحكم غيره والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه بتوفيق الله تعالى وايقافه وان لم يرد الشرع اما بلا كسب كحسن الصدق النافع أو معه لكن لا بطريق التولد أو الايجاب بل بخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع وكثير منها ليس

ورود الشرع أكثر الاحكام دون أحكام خاصة منها وسيأتى فى المتن تفصيل ذلك (ثم اتفقوا) أى الحنفية (على نفى ما بنته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب) أمور على الله تعالى كوجوب (الاصلح) للعباد (على ما قدمناه) عن المعتزلة فى الاصل الرابع (ووجوب الرزق و) وجوب (الثواب على الطاعة و) وجوب (العوض فى ايلام الاطفال والبهائم ووجوب العقاب بالمعاصى ان مات) مرتكبها (بلا توبة) وقوله (بناء) مفعول لاجله هو علة لقوله نفى أى اتفق الحنفية على نفى ما فرعته المعتزلة على أصل الحسن والقبح العقليين من الامور المذكورة وذلك النفى لبنائهم (على منع كون مقابلات الامور التى أوجبتها المعتزلة (خلاف الحكمة) وتلك المقابلات كفعل غير الاصلح ومنع الرزق وما على منوالهما (بل) قالت الحنفية (ما ورد به السمع) أى المسموع من الكتاب والسنة (من وعد الرزق و) وعد

العقل مدخل فى معرفته فالشرع مثبت فى الكل والعقل مبين فى البعض والفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة من وجوه أن الموجب والحاكم هو الله تعالى وأن العقل وتظره آلة البيان وسبب عادى لا مولد وأن مدخله ليس مطلقا وبينه وبين مذهب الاشاعرة من وجهين أنه قد يعرفه ما العقل بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب أو معه وان لم يرد الشرع من الواجب القول بذلك فيما يتوقف الشرع عليه كوجوب تصديق النبى صلى الله عليه وسلم وان كان فى أول أقواله مثلا وحرمة تكذيبه والا لزم الدور أو التسلسل وأنه بعد ورود الشرع آلة لمعرفة حسن ما ورد به الشرع أو قبحه لافهم الخطاب وصدق الناقل فقط فالعقل ليس معتبرا كل الاعتبار فى مواجب التكليف لان الافعل مسندة الى الله تعالى خلقا ولان الوهم يعارضه كثيرا فلا يكلف بالايمان العاقل قبل البلوغ (١) وشاهق الجبل قبل ادراك الدعوة وزمان التجربة فلا يعذبان ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا خلافا للمعتزلة

(١) هكذا فى الاصل والصواب العبارة فان النسخة صحيحة كتبه مصححه

(الثواب على الطاعة و) على (ألم المؤمن و) على ألم (طفله حتى الشوكة يشاكها) المؤمن (محض فضل وتطول منه) تعالى دون وجوب عليه عز وجل (لابد من وجوده) أى وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ماذكر معه (لوعده) الصادق (لانحصى ثناء عليه سبحانه هو كما أثنى على نفسه) واعلم أن الشيخ عز الدين أنكر فى قواعده كون المصيبة من ألم وغيره يؤجر عليها وخطأ من قال ذلك لان المصيبة ليست من كسبه والمرء انما يؤجر على عمله وكسبه قال تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون واعترضه الاسنوى بأنه خلاف نص الشافعى المستند الى حديث عائشة وهو فى الصحيحين ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه ونص الشافعى هو ما فى الام فى باب طلاق السكران وافظه ان قال قائل هذا أى السكران مغلوب على عقله والمريض والمجنون مغلوب على عقله قيل المريض مأجور ومكفر عنه بالمرض والمجنون مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب اه فقد جعل المريض مأجورا ومكفرا عنه بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعى رضى الله عنه على أن المريض مأجور بالصبر على المرض أو الرضا به مكفر عنه بنفس المرض لان الشيخ عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفرا للحديث السابق انما يرى أن المرض مكفر من حيث انه عقوبة عاجلة تمحص الذنوب كما أن عقوبة الآخرة تمحص ذنوب المؤمنين (ومالم يرد به سمع) أى دليل سمعى (كتعويض البهائم) عن آلامها (لم نحكم بوقوعه وان جوزناه) عقلا (على ماسنذكره) واما بين المصنف رحمه الله ما خالفت الحنفية فيه المعتزلة من الفروع التى بنوها على أصل الحسن والقبح الذى وافقوا فيه المعتزلة أخذ يبين وفاقهم للمعتزلة فى نفى تكليف مالا يطاق فقال (ولا أعلم أحدا منهم) أى الحنفية (جوز) عقلا (تكليف مالا يطاق) فهم فى هذا مخالفون للاشعرية فى تجويزهم اياه عقلا والمراد أنهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته أما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كايمان

من

من علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان التكليف به جائز عقلا واقع وفاقا (و) الحنفية مع قولهم بالحسن والقبح العقليين (اختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهم ما فى فعل حكم) هو مرفوع بقوله يعلم نائب عن الفاعل أى اذا علم ثبوت حسن أو قبح فى فعل من أفعال العباد هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم (لله) تعالى (فى ذلك الفعل تكليفى) بالرفع نعت لقوله حكم (فقال الاستاذ أبو منصور) الماتريدى (وعامة مشايخ سمرقند) أى أكثرهم (نعم) يعلم على هذا الوجه (وجوب الايمان بالله و) وجوب (تعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه) تعالى كالكذب والسفه (و) وجوب (تصديق النبى عليه السلام وهو) أى ماذكر من الايمان والتعظيم وماذكر معهما (معنى شكر المنعم) فان قيل شكر المنعم أعم من الامور المذكورة فانه صرف العبد جميع ما أنعم الله تعالى عليه به من سمع وبصر ونظر وغيرها الى ما خلقه له كصرف البصر الى المشاهدات والنظر الى ما يفيد دلالته على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه والسمع الى تلقى أوامره ونواهيه ووعده ووعيده قلنا كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالى (وروى) الحاكم الشهيد (فى المنتقى عن أبى حنيفة رحمه الله) انه قال (لا عذر لأحد فى الجهل بخالقه العالم الباري من خلق السموات والارض) وخلق نفسه وسائر مخلوقاته (وعنه) أى عن أبى حنيفة رحمه الله أنه قال (لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم

(قوله واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما) أى الحسن والقبح (فى فعل حكم لله فى ذلك الفعل تكليفى فقال الاستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند نعم وجوب الايمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه ووجوب تصديق النبى صلى الله عليه وسلم وهو معنى شكر المنعم وروى فى المنتقى عن أبى حنيفة رحمه الله لا عذر لأحد فى الجهل بخالقه العالم الباري من خلق السموات والارض وعنه لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم) قلت قال فى الفصول المذهب أن العقل معتبر شرطا لا سببا للحسن مطلقا

(وتقل هؤلاء) يعنى الاستاذ أبا منصور وعامة مشايخ سمرقند (مذهب المعتزلة على خلاف المهيع الاول) والمهيع الطريق وقيل الطريق الواضح وليس للتقييد هنا بالوضوح كبير معنى (قالوا) يعنى الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند (العقل عندهم) أى المعتزلة (اذا أدرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا) معشر من ذكر من الحنفية (الموجب) لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل (هو الله تعالى) يوجبه على عباده ولا يجب عليه سبحانه شئ باتفاق أهل السنة الحنفية وغيرهم (والعقل) عندنا معشر من ذكر من الحنفية (آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه) بسكون الطاء واضافة المصدر الى المفعول أى اطلاع العقل بأن يطلعه الله (على الحسن والقبح الكائنين فى الفعل) والحاصل أن العقل عندهؤلاء الحنفية آلة للبيان وسبب عادى لا مولد كما عند المعتزلة والفرق بين طريق هذا الفريق من الحنفية وبين الاشاعرة أن الاشاعرة قائلون بأنه لا يعرف حكم من أحكام الله تعالى الا بعد بعثة نبى وهؤلاء الماتريدية يقولون قد يعرف بعض الاحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به إما بلا كسب كوجوب تصديق النبى وحرمة الكذب الضار وإما مع كسب بالنظر وترتيب

وللوجوب عند اتمام أمر آخر كارشاد وتنبيه ليتوجه الى الاستدلال أو ادراك منة التجربة المعينة عليه سواء جعلها الشارع علما لذلك كالبلوغ للغالب كماله عند تمام التجارب وتكامل القوى أولا كما فى شاهق الجبل وليس فى تقديرها فى حقه دلالة بل فى علم الله تعالى ان تحققت (١) لسوء والا فلا ويحمل قول أبى حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد فى الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس وبعذر فى الشرائع الى قيام الحجة ومن المشايخ حتى أبى منصور رحمه الله من حمله على ظاهره فقال بوجوب معرفة الله تعالى على الصبى العاقل دون عمل الجوارح لضعف البنية والاول هو الموافق لظاهر النص والرواية اه والله تعالى أعلم

(١) هكذا فى الاصل وحرر كتبه مصححه

المقدمات وقد لا يعرف الا بالكتاب والنبى كأكثر الاحكام (وأشار بعضهم) أى بعض مشايخ سمرقند (الى أن مأخذ هذا النقل عنهم) أى عن المعتزلة هو (قولهم بوجوب) رعاية (الاصلح) للعباد (عليه تعالى عن ذلك) سبحانه (فانه) أى الشأن (اذا أدرك العقل) الحسن فى الفعل أو جب وجوده منه تعالى واذا أدرك (القبح أوجب عدم وجوده منه تعالى) أى أن يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك القبح (قلنا) رد لما نقله الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة فى معنى ايجاب العقل عندهم ليس معنى ايجاب العقل عند المعتزلة ماذكر (بل) معناه أن العقل (اذا علم) أى اذا علم حسن الفعل (عندهم علم وجوبه الثابت فى نفس الامر أعنى استحالة عدمه على زعمهم فاحاصل) فى تحرير نقل مذهب المعتزلة هو (أن العقل اذا أدرك الحسن على الوجه الذى ذكرنا) وهو أن يستلزم ترك الفعل قبحا (فى فعل يصح نسبته اليه تعالى و) نسبته (الى العباد كايصال رزق الفقير) اذ يصح أن ينسب الى الله تعالى بأن يقال أوصل الله رزق فلان ويصح أن ينسب الى العبد فيقال أوصل فلان رزق فلان (أدرك وجوب وقوعه) جواب اذا أى أدرك العقل وجوب وقوع ذلك الفعل (منه سبحانه) وتعالى وفسر المصنف الوجوب بقوله (أى لا بد منه) لان ذلك الفعل حسن لمعنى فى نفسه فلا يتخلف وقوعه مثاله الرزق هو ما قدره الله تعالى لينتفع به الحيوان ومنه الفقر من نوع الانسان وايصاله فعل حسن لمعنى فى نفسه هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان فلا بد من وقوعه على الوجه الذى قدر (لاستحالة غيره) أى عدم الوقوع أو وقوع خلاف ما قدره الله تعالى (وأدرك) أى العقل (أمره سبحانه عباده بذلك) الفعل (الحسن كالزكاة) أى التزكية وهى ايتاء المقدار الذى قدره تعالى من الرزق لمستحقها (بناء على اختيارهم) ذلك الايتاء فوجوب ايصال الرزق بالنسبة اليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذى قدر (بخلاف وجوبه) أى الفعل المذكور (عليه) تعالى (بالمعنى الذى قالوا) أى الماتريدية وعامة

مشايخ سمرقند فى نقل مذهب المعتزلة (حيث) اقتضى ما نقلوه عنهم أن العقل اذا أدرك الحسن أو القبح (لايمكن تركه مقتضاه) أى مقتضى ما أدركه من الحسن أو القبح لكن الايصال المذكور وقبح تركه مثلا فيكون الايصال الذى هو مقتضاه واجبا عليه تعالى لان تركه يستلزم نقصا هو البخل على ماسبق تقريره فى الاصل الرابع (وان كان) الفعل الذى أدرك العقل حسنه (لايليق نسبته الا الى العباد) كالعبادة البدنية (أدرك) العقل (انفراد الله تعالى بايجابه عليهم فظهر أن ليس للعقل) عند المعتزلة (سوى ادراك الحكم) أى الذى يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه فيدرك فى بعض الافعال أن الله تعالى أمر عباده به وفى بعضها انه نهاهم عنه مطلقا بخلاف من ذكر من الحنفية فان العقل لايستقل عندهم بادراك أمر الله تعالى ونهيه مطلقا بل فى أحكام خاصة كما سبق وماعداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه (وقال أئمة بخارى منهم) أى من الحنفية (لايجب ايمان ولايحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة وحملوا المروى عن أبى حنيفة على مابعد البعثة وهو) أى ماحملوا عليه المروى أمر (ممكن فى العبارة الاولى دون) العبارة (الثانية) ونقل الحمل فى الاولى ابن عين الدولة فانه قال أئمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول الاول يعنى قول الاشاعرة وحكموا بأن المراد من رواية لاعذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا الحمل لايخفى عدم تأتيه فى العبارة الثانية لكن شيخنا فى تحريره بعد ذكر محملهم قال وحينئذ فيصح حمل الوجوب فى قولهم لوجب عليهم معرفته بمقولهم على معنى ينبغى فحمل الوجوب فيها على العرفى فان الواجب عرفا بمعنى الذى ينبغى أن يفعل وهو اللايق والاولى وقوله (بعد) ظرف لقال أى قال أئمة بخارى ماذكر بعد (قولهم بأن للفعل صفة الحسن والقبح) ولكن الحكم غير تابع لهما كقول الاشاعرة (اذ لايمتنع عقلا أن لايأمر البارى) تعالى (بالايمان ولايثيب عليه وان كان حسنا و) لايمتنع عقلا أن (لاينهى

سبحانه عن الكفر ولايعاقب عليه وان كان قبيحا) بل أقبح القبائح (والحاصل) كما عليه أئمة بخارى والاشاعرة (أن لايمتنع عدم التكليف عقلا اذ لايحتاج سبحانه الى الطاعة ويستكثر بها ويرتاح للشكر) فكيف يحتاج الى شئ أو يستكثر بشئ وهو الغنى مطلقا وكل موجود فقير اليه وكيف يرتاح الى شئ والارتياح ميل تهتز لاجله النفس فهو انفعال والانفعال فى حقه تعالى محال (ولايتضرر) سبحانه (بالمعصية ولايأخذه حنق) بسببها (فيتشفى بالعقاب) لمثل ماهو اذا لحنق والتشفى نوعان من الانفعال وهو محال عليه تعالى (على أن تسميتها) أى الافعال قبل البعثة (طاعة ومعصية تجوز اذهما) أى الطاعة والمعصية (فرع الامر والنهى) اذ الطاعة الاتيان بالمأمور به امتثالا والكف عن المنهى عنه كذلك والعصيان مخالفة الامر والنهى فاطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود أمر ونهى مجاز من اطلاق الشئ على مايؤل اليه فكيف تتحقق طاعة أو معصية قبل ورود أمر ونهى وقد انتقل الى ضرب آخر من الاستدلال بقوله (بل يجوز العقل العقاب بذكر اسمه) أى بسبب ذكر العبد اسمه تعالى (شكرا له) سبحانه لان الشاكر ملك المشكور تعالى فاقدامه على الشكر بغير اذنه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيقتضى العقاب ولان العبد اذا حاول مجاراة موجده المنعم عليه بجلائل النعم دون اذن منه استحق التأديب لمحاولته مالايس أهلا له (فلولا أنه) سبحانه (أطاق بفضله) العبد (ذكر اسمه سمعا) أى من جهة السمع لورود الادلة السمعية فى الكتب الالهية وعلى ألسنة المرسلين بطلب الذكر من العبد (ووعد) عطف على أطلق (عليه) أى على الذكر الثواب فى قوله تعالى فاذكرونى أذكركم وغيره من الآيات والاحاديث (لخالف من القبح لعقله عظمة كبريائه وجلاله من أن يسميه) تعالى بلسانه (أدرى أنه أحقر من ذلك) أى من أن يجرى على لسانه ذكر الكبير المتعال لانه يشهد بعين بصيرته أن من آثار القدرة ملكوت السموات والارض وما فيهما من أنواع العالم الذى هو ذرة من جملة أقداره بعضها وانه لايعرف

حقيقة نفسه تفصيلا ولا ما أودع فيه من القوى فكيف يدرك ذلك من غيره من عالم يشاهد من بديع المخلوقات مع علمه بتمام الاقتدار الالهى على ما هو أعظم مما وجد من السموات والارض وما بينهما (فسبحان من تقرب الى خلقه بفضله وعظيم بره) تتقرب اطف وافضال وجل عن تقرب الخلول والانتقال (واذا لم يوجب العقل ذلك) أى ما تقدم ذكره عن أبى منصور وعامة مشايخ سمرقند من الايمان وما ذكر معه (لم يبق) دليل على الحكم الا فعال من ذلك وغيره (الا السمع) أى المسموع المنقول عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام (وقد) قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة (قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وجه الاستدلال أنه (نفى العذاب مطلقا) فى الدنيا والآخرة وذلك نفى للازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم وما تشبث بعض المخالفين بحمل العذاب فى الآية على عذاب الدنيا بناء على دفعه بأنه تخصيص بغير دليل بقوله (فتخصيصه) أى العذاب فى الآية (بعذاب الدنيا خلاف اللفظ) أى خلاف مقتضى اطلاق لفظ العذاب (بلا موجب) يقتضى التخصيص بل قد ورد السمع دالا على إرادة عذاب الآخرة من الاطلاق (و) ذلك أنه (قال سبحانه فى شأن الكفرة كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير وفى) آية (أخرى ألم يأتكم رسل منكم) فان الآيتين ونحوهما ترشد الى أن الامر الذى قامت به الحجة عليهم واستحقوا عذاب الآخرة بعصيانهم بعده هو ارسال الرسل لا ادراك عقولهم فان قيل ليس تخصيص العذاب فى الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الاطلاق بلا موجب (بل) هو خلاف له (بموجب) أى بسبب موجب (عقلى وهو أن أول الواجبات كالنظر) المؤدى الى الايمان بوجود البارى تعالى ووحدانيته (لو لم يكن عقليا لزم إفحام الانبياء) كما سيأتى بيانه (واذا وجب) النظر المؤدى الى الايمان (عقلا) وان لم يرد الشرع (وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح) المؤدى اليه الذى

هو

هو أول واجب ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة عقلا من حيث هى وسيلة يقتضى وجوب المقصود كذلك (وأما الملازمة) الاولى (فلانه لو لم يجب) النظر (الا بالشرع فقال المكلف) للنبى اذا دعاه الى النظر فى معجزته ليعلم صدقه (لا يجب على النظر بالعقل و) أما (الشرع) فانه (لا يثبت فى حق الا بالنظر) المؤدى الى علمى بنبوته (و) أنا (لا أنظر) لا علم ثبوت الشرع فى حقى (لزم إفحامهم) أى الانبياء (فلما هذا) القول المفروض صدوره من المكلف لنبيه ساقط عن الاعتبار اذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا للقائل فى ترك النظر فانه (كقول قائل لواقف) بمكان قصد ارشاده الى النجاة (وراءك سبع) ضار (فان لم تترجح عن مكانك قتلك وان نظرت وراءك عرفت صدق قولى فيقول) له ذلك (الواقف لا يثبت صدقك ما لم ألتفت و) أنظر و (لا ألتفت ولا أنظر ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على حماقة هذا القائل وتهدده) أى نصبه نفسه هدفا (للهلاك ولا ضرر فيه على المرشد فكذلك النبى يقول) لمن بعث اليهم ما معناه (وراءكم الموت ودونه النيران) المعدة (ان لم تصدقونى بالالتفات) أى بسبب الالتفات (الى معجزاتى) فان إعراضكم عن قبول ما جئتكم به أو تكذيبكم اياى موجب لهلاك الابدى وهو الخلود فى العذاب الاليم (فمن التفت) منكم بان نظر فى معجزاتى (عرف صدقى ومن لا) أى ومن لم يلتفت بالنظر فيها (هلك فالشرع يحذر عن) عذاب (النار والعقل يفيد فهم الخطاب فيجوز) أعنى العقل صدق (ما يقول) النبى قبل النظر فى المعجزة (والطبع يبعث على الحذر من الضرر) وذلك يحمل العاقل على النظر لا محالة فيمتنع تخلف النظر فى عادة العقلاء فيكون مجرد تجويز العقل ما يقول النبى مع استحثاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوما عقليا أى بحكم العقل بأنه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة ولا يخفى أنه ليس المراد بالنيران فيما مر نيران الآخرة لانها وراء الموت لا دونه ولانها لم تثبت

عند المخاطبين بعد بل المراد بها و بالموت تعظيم ما وراءهم وتهويله لا الموت الحقيقي (وقد يقال) في الاعتراض على هذا التقرير (مجرد التجويز المذكور) أي تجويز العقل صدق ما يقول النبي (ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحثاث الطبع) ملزوما عقليا للنظر أيضا لا بمجرده ولا مع التجويز المذكور (بل قد لا يساق) المكلف (اليه) أي الى النظر (بغلبة) أي بسبب غلبة (الشهوة) على استحثاث الطبع (مع قوة النفس) المانعة عن الانقياد (و) مع (سهوها) عن النظر في العواقب (و بعود المحذور) ومعلوم الالزام هذا تمام الاعتراض وحاصله منع الملازمة ومن تأمل ما قررناه من أن مستند حكم العقل بالملزوم اطراد العادة لم يخف عليه أن هذا المنع مكابرة لان مجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم باللزوم المستند ذلك العلم الى العادة كما قرره المصنف في الاصل المعاشر من الركن الاول (فقد يجاب) عن تمسكهم بلزوم الالزام (بل مقتضى ما ذكرتم) من التمسك بوجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند دعوة النبي (هو) أي النظر على المكلف (بلا دعوة) من النبي له (ولا اخبار أحد له) أي للمكلف بما يجب الايمان به (وهو) أي وجوب النظر مطلقا دون دعوة ولا اخبار أحد (مطلوبكم) وبجزء قوله المستلزم نفسا للنظر أولى من رفعه نفسا الوجوب بمن قوله وجوب النظر وحاصله ان ما أفاده مدليلكم محل وفاق بيننا وبينكم ولم يقصد مطلوبكم الذي هو محل النزاع (والحاصل) من الكلام في دفع الاعتراض بلزوم الالزام (أن كل الوجوبات تثبت ابتداء بحكم الملكية) أي مالكيته تعالى المقتضية لاستحقاق امتثال الامر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة أزلا بعنه لقناتها من أفعال العباد دون ترتيب اذ الترتيب ينافي الازلية (ولكن يتوقف تعلقها) أي تعلق الوجوبات التنجيزي (على فهم الخطاب) أي المخاطبة (بالابلاغ) أي ابلاغ العباد أن الله تعالى أوجب عليهم كذا وكذا (وقد تحقق) أي ثبت (كل ذلك) أي كل من الوجوب والتعلق والفهم

(ف)

(في حق من أخبره بذلك) الايجاب (مخبر لانتفاء الغفلة) عنه (بذلك) الاخبار (غير أن هذا التعلق) يعني تعلق الوجوبات بالمكلفين تنجيزا قد يكون تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر من الواجبات فاما تعلق الوجوب (في غير الواجب) أي بالنسبة الى غير الواجب (الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة من الواجبات) فانه (يتحقق) أي يثبت (بعد ثبوت صدقه) أي المبلغ (في دعوى النبوة) فقوله من الواجبات بيان لغير الواجب المذكور وقوله يتحقق خبر لان (وأما) تعلق الوجوب (فيه) أي في النظر في المعجزة (نفسه) وباعتباره (فبمجرد الاخبار به) أي بذلك الوجوب (لا يعذر) المخاطب بالخبر (في عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الابلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوز لما) أي لصدق ما (ادعاه) المخبر (لاجله) أي عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الامرين (يجري على خلاف مقتضى نعمة العقل) فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر (فلا يعذر فيه) أي في عدم الالتفات المذكور ولحجة الاسلام في كتابه الاقتصاد كلام موضح لهذا المحل ملخصه أن الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم أو معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو أنه مرجح على تركه الترجيح الله تعالى اياه فالرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر سبب لمعرفته الصدق والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر من الضرر بعد فهم المحذور بالعقل وبهذا تبين أن مدخل العقل من جهة أنه آلة للفهم لا أنه موجب (وثمرة هذا الخلاف) تظهر (في) حكم (من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات) وهو على ذلك فحكمه أنه (يخلد في النار على قول

(قوله وثمرة هذا الخلاف فيمن لم تبلغه الدعوة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يؤمن حتى مات يخلد في النار على رأي

المعتزلة و) قول (الفريق الاول من الحنفية) أبي منصور وأتباعه وعامة مشايخ سمرقند وهو وجوب الايمان بالله عقلا قبل البعثة (دون الفريق الثاني) أي أئمة بخارى (منهم) أي من الحنفية (و) دون (الاشاعرة) وهو أنه لا يجب إيمان قبل البعثة فمن مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من أهل النار (واذا لم يكن) من لم تبلغه الدعوة (مخاطبا بالاسلام عندهؤلاء أسلم) أي أتى بما يمكنه الاتيان به من معنى الاسلام بأن صدق بالوحدانية وما يجب لله سبحانه وهذا بعض معنى الاسلام (هل يصح اسلامه) بمعنى أنه يثاب عليه في الآخرة (عند) الفريقين من (الحنفية نعم) يصح اسلامه بالمعنى المذكور (كاسلام الصبي الذي يعقل معنى الاسلام والتكليف) فان اسلامه صحيح عند الحنفية فيترتب عليه عندهم التوارث بينه وبين قريبه المسلم وسائر أحكام الاسلام في الدنيا والآخرة (وذكر بعض مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول لا يصح ايمان من لم تبلغه دعوة كايمان الصبي) فانه لا يصح (عندهم) على المرجح من مذهبهم فيه وتحقيقه ان اسلام الصبي المميز عندهم انما يكون بالتبعية لأصله أو لسابيه أو لدار الاسلام وأما اسلامه بنفسه استقلالا فليس عندهم أوجه ثلاثة المرجح منها أنه لا يصح لانه غير مكلف فأشبه غير المميز ولان تطقه بالشهادتين إما انشاء وإما خبر هو اقرار أو شهادة وخبره غير مقبول اقرارا كان أو شهادة وعقوده التي ينشئها باطلة ولان اسلامه التزام اذ معناه انقدت لله وألزمت نفسي أحكامه فهو كالضمان والتزام الصبي

المعتزلة والفريق الاول من الحنفية دون الفريق الثاني منهم والاشاعرة) قلت قال في الكفاية وغيرها وثمرة الاختلاف انما تظهر في حق من لم تبلغه الدعوة أصلا ونشأ في شاهق جبل ولم يؤمن بالله تعالى ومات هل يعذر في ذلك أم لا وكذا من مات في أيام الفترة بين عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم ولم يؤمن بالله تعالى فهو على هذا الخلاف اه ولم يصرح بالخلود في النار

لا يصح

لا يصح ولكن على هذا الوجه اذا أتى بالشهادتين يحال بينه وبين أبويه وأقاربه الكفار لئلا يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه والوجه الثاني أن اسلامه صحيح وبه قالت الائمة الثلاثة لان النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليا الى الاسلام فأجابه ولا يلزم من كون الصبي غير مكلف أن لا يصح اسلامه فان عباداته من صلاة وصوم ونحوهما صحيحة وقال إمام الحرمين قد صححوا إحرامه والفرق بينه وبين الاسلام عسر وقد أجيب عن هذا القياس بالفرق بأن صلاة الصبي وصومه ونحوهما يقع نفلا والاسلام لا يتنفل به وعن اسلام علي رضي الله عنه عائذ البيهقي في كتابه معرفة السنن والآثار من أن الاحكام انما علقت بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق وأما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز واعلم أنه قد صرح مصنفو فقهاء الشافعية بأن نفيهم صحة اسلام الصبي استقلالا هو بالنسبة الى أحكام الدنيا من عدم التوارث بينه وبين المسلم وبقاء التوارث بينه وبين الكافر ونحو ذلك أما بالنسبة الى الآخرة فقال الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني من أئمتهم اذا أثمر الصبي الاسلام كما أظهره كان من الفائزين بالجنة وان لم يتعلق باسلامه أحكام الدنيا كما نقله الشيخان وعللا أن إمام الحرمين استشكله بأن من يحكم له بالفوز باسلامه كيف لا يحكم باسلامه قال الرافعي وقد يجاب عنه بانا قد نحكم بالفوز في الآخرة وان لم نحكم بالاسلام في الدنيا كما في البالغ العاقل الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن الرفعة بالفرق بأن من لم تبلغه الدعوة لم نحكم بفوزه لاسلامه بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق أن ما ذكره الرافعي وابن الرفعة لا يلاقي مقصود الاستاذ لأمرين الاول أنه قد نقل الامام عن والده كلام الاستاذ على وجه محصله أنه متوقف في دخول أطفال الكفار الجنة قبل أن يعقلوا معنى الاسلام ويعتقدوه وأن من علم معنى الاسلام وعقده منهم فهو من الفائزين بالجنة بلا توقف وان كان لا يتعلق به أحكام الدنيا لان أحكام الدنيا منوطة بالتلفظ بالشهادتين على الوجه المعتبر ولم يفرض الاستاذ الكلام فيمن تلفظ بالشهادتين

وقد تنبه ابن أبي الدم لذلك فقال في شرحه الوسيط ان الاستاذ لم يحكم له بالفوز لاسلامه بل لايمانه ولا يلزم من الحكم بالفوز للايمان المتعلق بحكم الباطن الحكم بالاسلام المتعلق باللفظ اه الثاني أن الفوز في حق من لم تبلغه الدعوة وهو انتفاء العقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يلزم من انتفاء العقاب حصول الثواب وبالله التوفيق (والنظر في أصل المسئلة أعني أن للفعل صفة الحسن والقبح في نفسه طويل لايليق) لطول الكلام فيه (بهذا المختصر) وبالله التوفيق (ومن فروع هذا الاصل ماذكره الحجة) حجة الاسلام (وهو مضمون الاصل الخامس) من الركن الثالث من رأجم عقائده (حيث قال يجوز) أي يجوز عقلا (أن يكلف) الله تعالى (عباده مالا يطيقونه خلافا للمعتزلة) في منعهم جوازه عقلا (و) انما جوزناه لانه (لو لم يجز) تكليف العباد مالا يطيقونه (لاستحال) منهم (سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ولانه تعالى أخبر نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم بأن أبا جهل لا يصدقه ثم أمره بأن يصدقه في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه فكيف يصدقه في أنه لا يصدقه هذا محال اه) كلام حجة الاسلام وثم في قوله ثم أمره للترتيب الذكري لان كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الاخبار بعدم ايمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا عن الاخبار وفي كلام الآمدي وغيره أو لهب بدل أبي جهل فقد تضمن كلام حجة الاسلام دليلين على جواز تكليف مالا يطاق (ولا يخفى أن الدليل الاول) منهما (ليس) دالا (في محل النزاع وهو) أي محل النزاع (التكليف) بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به وانه اذا لم يفعله يعاقب على تركه لا تحميل مالا يطاق من العوارض فانه

(ومن فروع هذا الاصل ماذكره الحجة وهو مضمون الاصل الخامس حيث قال يجوز لله تعالى أن يكلف عباده مالا يطيقون خلافا للمعتزلة الخ) حاصله أنه استدل بدليلين سمعي وعقلي (قوله ولا يخفى الخ) حاصله أنه أجاب عن الدليل السمعي وهو الاول

ليس محل نزاع (اذ عند القائلين بامتناعه) أي امتناع تكليف مالا يطاق (يجوز أن يحمله) أي يحمل الله المكلف (جبلا فيموت) اظهارا لعجزه وعدم اقداره على حمله والمسؤل دفعه في الآية هو تحميل مالا يطاق بهذا المعنى لا التكليف الذي هو محل النزاع (أما عند المعتزلة) أي أما جواز تحميل مالا يطاق لاظهار العجز وان أدى الى الهلاك (فبناء) من المعتزلة (على) مذهبهم اليه من (جواز أنواع الايلام) للعبد (بقصد العوض وجوبا) أي على جهة وجوب العوض على الله عندهم تعالى عن أن يجب عليه شئ (وأما عند الحنفية المانعين منه) صفة كاشفة لاختصاص ذا الحنفية كلهم مانعون من جواز تكليف مالا يطاق (أيضا) كالمعتزلة (تفضلا) أي فبقصد العوض على وجه التفضل منه سبحانه وتعالى عندهم (بحكم وعده) الصادق بايجاده (على

بأنه ليس من محل النزاع وبين ذلك وعن الثاني بالنقض الاجمالي وهو أنه لو صح لزم وقوع التكليف بما لا يطاق والنص ينفيه بقي أنه اذا لم يجز وقوعه في الخارج هل يجوز عقلا فقال انه سيذكره ولم يقع في كلامه فيما بعد تصريح بذلك والذي ذكره الاصحاب هو أن تكليف العاجز بعد صدورها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر وما يكون سفها لا يجوز نسبته الى الله تعالى وتحقيقه أن حكمة التكليف اما أن يكون أداء المكلف به كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وأيا ما كان لا يمكن تقديره فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكذلك لانه اذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء وهذا لان التكليف الزام فعل فيه كلفة للفاعل ابتلاء بحيث لو أتى به العبد يثاب ولو امتنع يعاقب عليه وذا انما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلات وتفسيره أن يكون بحال لو قصد مباشرة الفعل تهيأ له ذلك بمجرى العادة فاذا لم يتصور وجود الفعل منه لا يتعلق الثواب بأدائه ولا يتحقق توجه العقاب على تركه فلا يتحقق معنى الابتلاء والتكليف والله تعالى أعلم

المصائب) فى الاحاديث الصحيحة كحديث الصحيحين الذى قدمناه مايصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله به من خطاياه وحديث البخارى من يرد الله به خيرا يصب منه وقد قدمنا لك ما يظهر به أن هذا الاستدلال مبنى على أن الثواب على الالم من حيث هو ألم لا من حيث الصبر عليه أو الرضا به لا على ماذهب اليه الشيخ أبو محمد بن عبد السلام من أن الثواب على الصبر أو الرضا به كما دل عليه قوله تعالى وبشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فان الاحاديث عندهم مؤولة بما يوافق الآية وقد قدمنا لهذا المحل مزيد تحرير وقوله (ولا يجوز) عطف على قوله يجوز أى ولا يجوز عقلا عندهم تكليف مالا يطاق (أن يكلفه) أى أن يكلف الله العبد (أن يحمل جبلا بحيث اذا لم يفعل يعاقب) وجوزه الاشاعرة (قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلا من الاشاعرة الى امتناعه سمعا وان جاز عقلا) لدلالة النص المشار اليه على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق والالزم وقوع خلاف خبره تعالى قال المصنف (وايرادنا) معشر محققى الحنفية (لهذا النص لابطال الدليل الثانى) من دليلى المجوزين السابق ذكرهما (فانه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه) أى وقوع تكليف مالا يطاق (وهو) أى وقوعه (خلاف صريح النص) أى الآية (لا الاستدلال) أى وليس ايرادنا النص لنستدل به (على عدم جوازه) أى جواز وقوع تكليف مالا يطاق (منه تعالى لان ذلك) أى عدم جوازه عقلا ليس مدلول النص بل هو (بحث عقلى مبنى على أن العقل يستقل بدركه) بكون الراء أى ادراك (صفة الكمال وضدها) أى صفة النقص (كما سنذكره فى آخر هذا الفصل فهذا نقض) للدليل الثانى (اجمالى) اذ لم يرد على مقدمة معينة (والحل) الذى به يتضح محل النزاع (أن المراد بما لا يطاق) فى قولنا يمتنع تكليف مالا يطاق هو

(المستحيل

(المستحيل لذاته أو) المستحيل (فى العادة) ويتضح ذلك بان تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين ومستحيل عادة لا عقلا كالطيران من الانسان و (كما ذكرنا فى التكليف بحمل جبل) ومستحيل لتعلق العلم الازلى بعدم وقوعه أو باخبار الله تعالى بعدم وقوعه كايمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن والمراد بقولنا يمتنع التكليف بما لا يطاق التكليف بالنوعين الاولين (أما) الفعل (المستحيل) وقوعه (باعتبار سبق العلم الازلى بعدم وقوعه) من المكلف (أو عدم امتثاله) الامر به حال كونه (مختارا) عدم الامتثال (وهو) أى ذلك الفعل (مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف فى وقوعه) أى وقوع التكليف به (كتكليف أبى جهل وغيره من الكفرة) كأبى لهب وأبى بن خلف (بالايمان مع العلم بعدم ايمانه والاخبار به) أى بعدم ايمانه فى قوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله (لما تقدم) أى فى الاصل الثالث من الركن الثالث تعليل لوقوعه والمعنى أن التكليف فيه واقع لما سبق هناك (من أنه لا أثر للعلم فى سلب قدرة المكلف ولا) فى (جبره على المخالفة) واعلم أن ما اعترض به المصنف كغيره على الدليل الاول من أن التحميل والآية بالمعنى الذى ذكره وأنه غير التكليف غير معروف فى كلام أئمة التفسير والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم تفسيره بمعنى التكليف وما اعترض به على الدليل الثانى من أنه يستلزم وقوع تكليف المحال ممنوع انما يستلزم أن لو كان تكليف أبى جهل بخصوص أنه لا يؤمن وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص ولم يقصد ابلاغه اياه فبلوغه اياه ممنوع وأما قبل بلوغه اياه فالواجب هو التصديق الاجمالى ولا استحالة فيه فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال (ومن فروعه) أى فروع الاصل المذكور (أيضا) وهو أنه هل للفعل فى نفسه صفة الحسن والقبح (وهو) أى هذا الفرع (مضمون الاصل السادس) من

الركن الثالث من تراجم عقائد حجة الاسلام (أن الله تعالى إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم) منهم (سابق) على الايلام (ولا ثواب لاحق) في الدنيا ولا في الآخرة ومعنى كون ذلك لما أنه جائز عقلا لا يقبح منه تعالى (خلافا للمعتزلة حيث لم يجوزوا ذلك) الايلام والتعذيب (الا بعوض) لاحق (أو جرم) سابق قالوا (والا) أي والا يكن ذلك بان جاز عقلا ايلام بدون عوض ولا جرم (لكان ظلما غير لائق بالحكمة) وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدورا له (ولذلك) القول الذي ذهبوا اليه (أوجبوا) على الله تعالى (أن يقتص لبعض الحيوانات من بعض قلنا) الملازمة في قولكم والا لكان ظلما ممنوعة اذ (الظلم) هو (التصرف في غير الملك) وهو محال في حقه تعالى فانه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه فيه ظلما (و) اذا بطل استدلالكم فنقول (يدل على) ما قلنا من (جواز ذلك) الايلام من غير عوض ولا جرم (وقوعه وهو) أي ذلك الواقع (ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح) للأكولة التي لم تتوحش (والعقر) للصيد وما في معناه (ونحوه) أي ونحو ما ذكر من الذبح والعقر كالخرانة وجر الاثقال وحملها (ولم يتقدم لها) أي للحيوانات (جريمة) تقتضي ذلك (فان قالوا انه تعالى يحشرها) يوم القيامة (ويجازيها) اما في الموقف كما قاله بعضهم (أو في الجنة بان تدخل) الجنة (في صور حسنة) بحيث (يلتذ برؤيتها) على تلك الصور (أهل الجنة) فنال نعيم الجنة في مقابلة ما نالها من الالم (أو) أنها تكون (في جنة تخصها) تنال نعيمها (على حسب مذاهبهم) المختلفة (في ذلك قلنا) في الجواب (ذلك) الذي ذكرتم من جزائها بتفصيله (لا يوجبه العقل) ولا تسأل عنه (فان جوزه ولم يرد به سمع) يصلح مستند الجزم بوجوبه وقوعه في الآخرة (فلا يجوز الجزم به) وقد أشار المصنف الى دفع تمسكهم بما زعموه مستند الجزم فقال (وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء) أي التي لا قرن لها (من الشاة القرناء) أي ذات القرن اذا نطحتها في الدنيا (ان ثبت وهو) أي ذلك الاقتصاص (أن يدخل الله) تعالى (عليها) أي على القرناء

(من

(من الالم في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا أو يقتص) بأن يخلق للجماء قرنين تقتص بهما حقيقة (فان ذلك) أي فنقول في الجواب ان ذلك بتقدير ثبوته أمر جائز (لا يمنعه العقل عندنا لكن لا توجبه) أي لا تقول بوجوب وقوعه (منه تعالى) كما تقول المعتزلة (وان لم يثبت) فسيم لقوله ان ثبت أي وان لم يثبت ما ورد من الاقتصاص (كفينا أمره) فلم نحتج الى الجواب عنه فان قيل كيف تردد المصنف في ثبوته مع أنه وارد في مسند أحمد باسناد رواته رواة الصحيح كما قال المنذري ولفظه يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ لتؤدن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء والجلحاء بجيم فلام فحاء مهملة هي التي لا قرن لها فالمراد ورود الحديث المشار اليه في صحيح مسلم والمسند لا يخرجه عن كونه خبر آحاد غير مفيد للقاطع والقطع هو المعتبر في العقائد اذا تقرر ذلك فقول المصنف ان ثبت لعله يريد به في الثبوت المعتبر في العقائد أما ان أراد به الثبوت الاعم من القطعي والظني فلا وجه للتردد (واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق) كما مر تقريره (فهم) أي الحنفية (لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة) حال كونه (مخالفا) بذلك (لهوى نفسه في رضا مولاه) أي لاجل رضاه بنفسه (أمنع) أفعل تفضيل هو خبر يتعلق به الجار والمجرور السابق أعني قوله لتعذيب والمبتدأ قولهم أي فالحنفية أشد منعا لتعذيب المحسن المذكور أي انه عندهم أولى بالمنع من تكليف ما لا يطاق وهم في ذلك مخالفون للاشاعرة القائلين بأن له تعالى تعذيب الطائع وانابة العاصي ولا يكون ظلما لاستحالة الظلم منه تعالى على ما مر تقريره قال تعالى لا يسئل عما يفعل ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى أنه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل (بمعنى أنه يتعالى عن ذلك) لانه غير لائق بحكمته (فهو من باب التنزيهات اذ التسوية بين المسيء والمحسن) أمر (غير لائق بالحكمة في فطر سائر العقول) جمع فطرة بمعنى الخلقة والحكمة وضع

الامور مواضعها على ما ينبغي لها (وقد نص الله تعالى على قبحه حيث قال أم حسب الذين اجترحوا السيآت) أي اكتسبوها (أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فجعله) تعالى أي جعل حكمهم بأنهم كالذين آمنوا في استواء حياتهم ومماتهم في البهجة والكرامة حكما (سيأ) أي قبيحا ومحل الكلام في اعراب الآية على قراءتي الرفع والنصب في سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين كتب التفسير وسيأتي في الاصل الاول من الركن الرابع كلام في هذا المعنى (هذا) الذي ذكره المصنف كلام (في التجويز) أي تجويز تعذيب المحسن المذكور (عليه) تعالى عقلا (وعدمه) أي عدم التجويز المذكور (أما الوقوع) أي وقوع ذلك منه تعالى (فمقطوع بعدمه) وفاقا (غير أنه عند الاشاعرة للوعد بخلافه) فانه تعالى وعد في كتبه المنزلة وعلى ألسنة رسله بإثابة الطائع (وعند الحنفية وغيرهم) كالمعتزلة (لذلك) الوعد (ولقبح خلافه) أي خلاف الموعود به من الاثابة (وقد تقدم أن محل الاتفاق) في الحسن والقبح العقليين (ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال وكثيرا ما يذهل أكابر الاشاعرة عن محل النزاع في مسئلتي التحسين والتقبيح العقليين لكثرة ما يشعرون في النفس أن لا حكم للعقل بحسن ولا قبح فيذهب) لذلك (عن خاطرهم محل الاتفاق) وهو الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص (حتى تحير كثير منهم) أي من أكابر الاشاعرة (في الحكم باستحالة الكذب عليه) تعالى (لانه نقص لما ألزم) المعتزلة (القائلون بنفي الكلام النفسي القديم) الاشاعرة القائلين باثباته (الكذب على تقدير قدمه في الاخبارات) قالوا قد أخبر الله تعالى بلفظ الماضي نحو انا أنزلناه انا أرسلنا ولا شك أنه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانها اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل فالكذب مفعول لا لزم وفي الاخبارات ظرف للكذب والضمير في قدمه للكلام

(وهو)

(وهو) أي الكذب (مستحيل عليه) تعالى (لانه نقص) وقد أجاب الاشاعرة عنه بأنه انما يدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع كما هو محقق في محله وقدم في مباحث صفة الكلام وقوله (حتى قال بعضهم) غاية لقوله حتى تحير كثير منهم أي فأدى تحير الكثير من أكابر الاشاعرة الى أن قال بعضهم (ونعوذ بالله مما قال لا يتم استحالة النقص عليه) تعالى (الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي و) حتى (قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه و) حتى (قال صاحب التلخيص الحكم بأن الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص العقلي والقبح العقلي بل هو هو بعينه) كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن وهو نقل عن المواقف بالمعنى وعبارة المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي اه (وكل هذا منهم) أي من القائلين المذكورين (للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققي المتأخرين منهم) أي من الاشاعرة وهو المولى سعد الدين في شرح المقاصد (بعد ما حكى كلامهم هذا) الذي أوردناه عنهم الى آخر كلام المواقف (وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلتي الحسن والقبح) العقليين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما في أفعال العباد لا في صفات الباري سبحانه قلنا الاخلاق بين الاشعرية وغيرهم في أن كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالباري تعالى منزه عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص في حق العباد فان قيل لا نسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب في الاخبار اما سئل عن موضع رجل معصوم يقصد قتله عدوانا قلنا الاخفاء في أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع الا به لا يصح فرضه

فى حق ذى القدرة الكاملة العلى مطلقا سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل فى حقه عز وجل (ثم قال صاحب العمدة من الحنفية) وهو العلامة أبو البركات النسفى (تخليد المؤمنين فى النار والكافرين فى الجنة يجوز عقلا عندهم) يعنى الاشاعرة قالوا (الا أن السمع ورد بخلافه) فيمتنع وقوعه لدليل السمع (وعندنا) معشر الحنفية (لا يجوز اه) كلام العمدة مع إيضاحه وقوله لا يجوز أى عقلا قال شيخنا المصنف (والاول) يعنى قول الاشعرية (أحب الىّ لا الثانى) يعنى قول الحنفية فليس أحب الى لا مطلقا ولكن (اذا أريد بالمؤمنين الفسقة) يجوز (أى لانه يجوز عقلا (أن يعذب) الفاسق (على الذنب الذى أصر عليه) الى أن مات (أبدا كالكفر) على ماذهب اليه المعتزلة من تأبيد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا (ولا

(قوله ثم قال صاحب العمدة من الحنفية تخليد المؤمنين فى النار والكافرين فى الجنة يجوز عقلا عندهم الا أن السمع ورد بخلافه وعندنا لا يجوز) قلت صاحب العمدة هو الامام أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى وهذا قول أولئك رحمهم الله تعالى (قوله والاول) أى القول بتخليد المؤمنين فى النار عقلا (أحب الىّ) قلت هذا أبغض الى لما سيأتى (لا الثانى) وهو القول بجواز تخليد الكافرين فى الجنة لقوله ولان الثانى من باب العفو (اذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز أن يعذب على الذنب الذى أصر عليه أبدا كالكفر لولا النصوص الواردة بتفضله بخلافه) قلت لم تخص الاشاعرة الفسقة دون غيرهم والفسقة متفاوتون فى الفسق فاذا اعتمد العقل فى جواز التعذيب ارتكاب الذنب فلا وجه فيه الى التسوية فى الجزاء مع التفاوت فى السبب ويلزم على هذا ضياع ايمان الموحدين وليس من الحكمة والله تعالى أعلم (١) قال أبو المعين ان الله تعالى انما صاحب الكبيرة فى الوقت الذى يجفاه

(١) قال أبو المعين الخ هكذا فى النسخة التى بيدنا ولا تخلو هذه العبارة من سقط وتحريف فارجع الى الاصول الصحيحة كتبه مصححه

النصوص

النصوص الواردة بتفضله) تعالى (بخلافه) اذ لا مانع من ذلك عقلا (ولان الثانى) وهو تخليد الكفار فى الجنة لو قدر وقوعه لكان (من باب العفو) عنهم (وهو جائز فى نظر العقل) لامتناع منه عنده (الا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا) وفاقا للمعتزلة و (خلافا للاشعرى) فى قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل (كان امتناع تخليد الكافر فى الجنة لازم مذهبه) أى مذهب صاحب العمدة لان عدم جواز العفو عن الكفر بأن يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا (ونحن لا نقول بامتناعه) أى امتناع العفو عن الكفر (عقلا بل) نقول بامتناعه (سمعا) كالاشعرى (وظنهم) أى الحنفية (أنه) أى العفو عن الكفر (مناف للحكمة لعدم المناسبة) أى لعدم مناسبة العفو للكفر لانه اغراء بالكفر (غلط) منهم لان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف بالآيات القاطعة

فى أن جعل حقه أعظم فى قلبه من الدارين وأنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام أجل فى صدره من أن يحمل نفسه الاستحقاق سعده من سعيدهم أو الركون الى أحد من أعدائهم فيما قد اختاره زائدة من الخلاف فلا يجوز فى الحكمة أن يضيع هذا الاحسان بجفوة يعلم أن قدرها من الذنب لا يبلغ جزأ مما لا تحصى منه واحسانه والله تعالى الموفق (قوله ولان الثانى من باب العفو) قلت لا نسلم انما هو من باب العطاء والانعام (قوله وهو) أى العفو (جائز فى نظر العقل) قلت هذا العقل الخالى عن مراعاة الحكمة فى الفعل (قوله الا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكبيرة لا يجوز عقلا خلافا للاشعرى كان امتناع تخليد الكافر فى الجنة لازم مذهبه) قلت صاحب العمدة تابع أقوال سلفه لا مختار وليس ما ذكر يلازم هذا المذهب انما لازمه تعذيبه لا تأبيد تعذيبه (قوله ونحن لا نقول بامتناعه عقلا بل سمعا) قلت ليس عقل يجوز على الله تعالى تبديل القول (قوله وظنهم أنه مناف للحكمة لعدم المناسبة غلط) قلت أذكر

وأحاديث الوعيد الشائعة بوقوع العذاب لامحالة (قولهم) أى صاحب العمدة ومن
ماحضرني من كلامهم ليظهر هل الامر كما زعم أم لا فاقول قال في الكفاية قال أصحابنا
رحمهم الله لايجوز من الله تعالى أن يعفو عن الكافرين ويخلدهم في الجنة ولا أن
يخلد المؤمنين في النار لان الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء والمحسن ومايكون على
خلاف مقتضى الحكمة يكون سفها وانه يستحيل من الله تعالى صدور الظلم والكذب فلا
يوصف الله تعالى بكونه قادرا عليه ودلالة ذلك أن الله تعالى رد على من حكم بالتسوية
بين المسلم والمجرم بقوله تعالى أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون وكذلك
قال أم حسب الذين اجترحوا السيآت أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات
سواء محياهم ومماتهم ساء مايحكمون ثم لاتفرقة بين هؤلاء في الدنيا فلابد من التفرقة
في الآخرة ولان تخليد المؤمن في النار وتخليد الكافر في الجنة يكون ظلما وانه يستحيل
من الله تعالى على ماتبين ودلالة أنه ظلم فان الظلم وضع الشئ في غير محله والاساءة في حق
المحسن والاكرام والانعام في حق المسيء المعاند وضع الشئ في غير موضعه فيكون
ظلما مستحيلا من الله تعالى ومثل هذا يعد سفها في الشاهد فلا يجوز نسبة ذلك الى الله
تعالى عقلا وقوله تصرف في ملكه قلنا التصرف في الملك انما يجوز من الحكيم اذا كان
على وجه الحكمة والصواب فأما التصرف على خلاف مقتضى الحكمة يكون سفها وانه
لايجوز والفرق لاصحابنا رحمهم الله بين الكفر وسائر الذنوب في جواز العفو والمغفرة أن
الكفر نهاية في الجناية اذ لاجناية فوقه وأنه مما لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة في العقل
فكذا لايجوز العفو عنه ورفع العقوبة في الشرع ولان الكافر يعتقد الكفر حسنا
وصوابا ولا يطلب له عفوا ومغفرة قبل يطلب على ذلك أجرا وثوابا فلم يكن العفو عنه حكمة
ولان سائر الذنوب تجتمع مع الايمان الذي هو أفضل الحسنات فلو وجب الخلود في
النار لتعطل جزاء ما دون أفضل الحسنات وانه خلاف مقتضى الحكمة فأما الكفر فلا

وافقه

وافقه (تعذيبهم) اى الكفار (واقع) لامحالة بالاتفاق منا ومنكم معشر الاشعرية
ومن وافقكم (فيكون) وقوعه (على وجه الحكمة) كما هو شأن أفعال العزيز الحكيم
سبحانه (فعدمه) أى التعذيب بأن يعفى عنهم (على خلافها) أى على خلاف الحكمة
الذي يجب تنزيه أفعاله تعالى عنه (قلنا) بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح
العقليين (هذا) الجزم منكم يلزم كون العفو على خلاف مقتضى الحكمة (للقصور)
منكم (عن فهم مناسبة الشئ) الواحد (للضدين وهو) أى مناسبة الشئ الواحد
للضدين (ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفر به)
تشفيا لما عنده من الحنق عليه (وعفوه عنه اظهارا لعدم الالتفات اليه تحقيرا لشأنه
وقدمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحنق أيضا ليتشفى بالعذاب)

يجتمع مع الايمان ولايتفق معه حسنة لان شرط الحسنات هو الايمان ولان الكفر
اعتقاد لابد فان من ارتكب ذلك كان من زعمه أن لايرجع عنه أبدا فيوجب جزاء
الابد بخلاف سائر الذنوب فانها موقتة من جهة التوبة في زعمه واعتقاده حاصلة بواسطة
غلبة الشهوة وفي عقيدته من ارتكابها أن يتوب عنها فلاجرم أن تكون عقوبتها موقتة
على قدر الجناية وهو لما كان يخاف العقوبة على ذلك فهو يطلب العفو والمغفرة يجتنبه
وان لم يصرح بلسانه فلو عفا الله عنه وغفر له كان حكمة بخلاف الكفر فان الكافر لما
اعتقد حسنا وصوابا لايخاف من ذلك ولا يطلب العفو والمغفرة لذلك فلا يكون العفو
عنه حكمة اه والله تعالى أعلم (قوله قولهم تعذيبهم واقع فيكون على وجه الحكمة فعدمه
على خلافها) قلنا هذا للقصور عن فهم مناسبة الشئ للضدين وهو ثابت في الشاهد
حيث يثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفر به وعفوه عنه اظهارا لعدم التفاته
اليه تحقيرا لشأنه وقدمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بالحنق ليتشفى بالعقاب) قلت
ليس في العقل كلية هذا حتى يلزم فيما نحن فيه وعلى التنزل فانما تثبت المناسبة مالم يلزم

فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالى (ثم قال) أي صاحب العمدة
(الا يوصف) الله (تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت
القدرة) أي لا يصلح متعلقة لها (وعند المعتزلة يقدر) تعالى على كل ما ذكر (ولا يفعل
اه) كلام صاحب العمدة (و) كأنه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة اذ (لا شك في أن
سلب القدرة عما ذكر) من الظلم والسفه والكذب (هو مذهب المعتزلة وأما ثبوتها) أي
القدرة على ما ذكر (مع الامتناع عن متعلقها) اختيارا (فمذهب) أي فهو مذهب
(الاشاعرة أليق) منه بمذهب المعتزلة (و) لا يخفى ان هذا الاليق أدخل في التنزيه
أيضا اذ (لا شك) في (أن الامتناع عنها) أي عن المذكورات من الظلم والسفه
والكذب (من باب التنزيهات) عما لا يليق بجناب قدسه تعالى (فيصير) بالبناء
للمفعول أي يخبر (العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة
عليه) أي على ما ذكر من الامور الثلاثة (مع الامتناع) أي امتناعه تعالى (عنه مختارا)

عليه الازم باطل كما لو كان العدو اذا عفا عنه الملك ذهب فأفسد في مملكته وتسلط على
أولياء الملك بالاذى وفيما نحن فيه كذلك فانه اذا عفا عن الكافر يلزم أن يدخل الجنة
خالدا فيها ما دام المؤمنين فلا توجد النفرقة التي هي مقتضى الحكمة ولو سلم بطلان هذا
الدليل كان لنا ما لم يدفع ما نقلناه فالحق ما قلنا والله أعلم (قوله ثم قال) يعني صاحب العمدة
(ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة
وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل اه ولا شك في أن سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة
وأما ثبوتها مع الامتناع عن متعلقها فمذهب الاشاعرة أليق) قلت نقله عن المعتزلة أكابر
المتكلمين كأبي المعين وغيره (قوله ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات فيصير
العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه
مختارا

لذلك الامتناع (أو الامتناع) أي امتناعه عنه (لعدم القدرة) عليه (فيجب القول
بأدخل القولين في التنزيه) وهو القول الاليق بمذهب الاشاعرة (هذا الذي ذكرنا)
من الكلام في هذا المحل (يرجع الى أمر الآخرة أما في الدنيا) أي أما ما ذكرنا بالنسبة
الى أمر الدنيا (فلا نزاع) بين المعتزلة وغيرهم (في وقوع الايلام) فيها كما هو مشاهد (بل
النزاع في ايجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه) على الله سبحانه وقالت الاشاعرة
و (خلافا للمعتزلة) القائلين بوجوبه عليه تعالى علوا كبيرا (و) الحنفية كالاشاعرة
(يعتقدون فيه) أي في وقوع الايلام في الدنيا (حكمة لله سبحانه وقد تحدث) تلك
الحكمة على وجه القطع (كتكفير الخطايا ورفع الدرجات) الواردين في الكتاب والسنة
(وقد تظن) الحكمة فيه (كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبد) أي لا يليق
الاتصاف بها القبيح آثارها التي هو عبد من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها فانها
تقتضي التعدي بايذاء أبناء النوع فيجب على المتعدي الالم الحسي في بدنه والمعنوي

أو الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه) قلت من يجوز منه
وقوع تلك الامور فامتناعه مع القدرة أبلغ لكن الباري لا يجوز منه الوقوع فلا يجوز
وصفه بالقدرة عليه لان ما جاز أن يكون مقدورا له جاز أن يكون موصوفا به لان
تفسير كونه جائزا أن يمكن في العقل تقدير وقوعه وما يمكن في العقل تقدير وجوده جاز
أن يوصف الله تعالى به وفيه تجويز كون الله تعالى ظالما والله محال وهذا بسط قول
بعضهم لا يجوز وصفه لان جواز وصفه بالقدرة على الظلم يستلزم جواز تحققه أي جواز
كونه موصوفا بها بالفعل لكن اللازم منتف لان تجويز كون الله تعالى ظالما كفر ولان
الظلم لو كان جائزا منه لكان اما مع بقاء صفة العدل وهو محال لان فيه جمعا بين الضدين
وهما العدل والظلم واما مع زوالها وهو أيضا محال لان صفة العدل لله تعالى أزلية واجبة
وما يكون أزليا واجبا يستحيل عدمه (قوله ويعتقدون فيه) أي في الايلام

يقبض الرزق وشدة الفقر (ليتضرع) لمولاه سبحانه فى رفع تلك الاخلاق والتوبة عليه من آثارها (فيتحقق بوصف العبودية) أى يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل (العز الربوبية) كما ينبه على ذلك قوله تعالى (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض) أى لتكبروا وأفسدوا فيها بطرا أو ليبغى بعضهم على بعض استيلاء واستقلالا والبغى كما فى الصحاح التعدى والاستطالة وفى المحكم أنه العلو والظلم (الى قوله انه بعباده خبير بصير) يعلم خفايا أمرهم وجلايا حالهم فيقدرلهم بحسب مشيئته ما يناسب شأنهم ولما كان هذا المحل مظنة سؤال أشار المصنف اليه وذكر جوابه أما السؤال فهو أن يقال إنه قادر على رفع تلك الامور المبعدة للعبد عن حضرة القدس دون إدخال مشقة على العبد فهل فى إدخال المشقة من حكمة والاشارة اليه بقوله (والله تعالى وان كان قادرا على رفع تلك المبعدات) عن حضرة القدس (والرذائل النفسية) من الكبر والبطر ونحوهما من الامور التى تنشأ عنها تلك المبعدات (دون كلفة) أى مشقة على العبد وأما الجواب فبقوله (لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعى) من العبد فى طلب رضا مولاه وإزالة تلك المبعدات وأسبابها (و) اقتضت (ولوج) العبد لتلك (المشقات) بأن يحملها أو ولوج المشقات على العبد ليحملها (فى رضا المالك) له (على التحقيق) سبحانه (وهذا) السعى وتحمل المشقات فى رضا المالك (مما يحسنه العقل السليم ويراه زيادة احسان) من العبد (فيما ينبغى للعبد) أن يفعله (مع سيده ومالك رقه) وقد قالوا

وأهنئ نفسى جاهدا * ما من يهون عليك ممن أكرم

(ولهذا فضل) من تحمل ألم مخالفة النفس والهوى من العبد فى رضا مولاه فصبر على الملاذ المحرمة عليه (على من لم يكن أحس ألم مخالفة النفس فى رضا الرب) سبحانه بأن لم

(قوله ولهذا) أى السعى وولوج المشقات فى رضا المالك (فضل) من قام بما ينبغى للعبد مع سيده (على من لم يكن أحس ألم مخالفة النفس)

تمل نفسه الى شئ منها (وعن هذا) الاصل (ذهبنا) معشر الاشعرية والحنفية (الى أن الانقياء) جمع تقى بالتاء والقاف (من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة خواصهم) أى خواص البشر (كالانبياء) رسلا كانوا أو غيرهم (أفضل من خواصهم) أى خواص الملائكة كجبريل وميكائيل (وعوامهم) أى عوام البشر (كالصلحاء أفضل من عوامهم وبناته) أى بنات آدم (أفضل من الحور) العين (بل) قد (روى

(قوله وعن هذا) أى تفضيل من قام بالسعى وولوج المشقات فى رضا المالك (ذهبنا الى أن الانقياء من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة خواصهم كالانبياء أفضل من خواصهم) أى من خواص الملائكة يعنى الرسل (وعوامهم كالصلحاء أفضل من عوامهم) وهذا أحد الوجوه ولنا أيضا أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه الصلاة والسلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية أرأيتك هذا الذى كرمت علىّ وأنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس وأيضا ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية أن القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم وأيضا قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولا به فيما عدا ذلك وذهب المعتزلة والفلاسفة وأبو بكر الباقلانى الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بأن الانبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم والجواب أن التعليم من الله والملائكة انما هم المنقلون قالوا اطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وذلك لا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب أن ذلك

أنهن) يعني بنات آدم (يتمتعن عليهن) أي يفخرن على الحور العين بفضل المشقة في طاعة الرب سبحانه (فيتناول عمناول نصمن الخبر) بالنصب أي اذكر الخبر الذي ورد فيه ذلك الخ ولم أقف على تخريجه حين هذه الكتابة وقد ورد ما هو أوضح دلالة على المقصود كحديث أبي هريرة عند أبي يعلى والبيهقي قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث الصور وهو في طائفة من أصحابه فذكر حديث الصور بطوله الى أن قال فأقول يارب وعدتني الشفاعة فشفعني في أهل الجنة الحديث وفيه فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله في الجنة وثنتين من ولد آدم لهما فضل على من أنشأ الله بعبادته ما في الدنيا الحديث وكحديث أم سلمة عند الطبراني في الاوسط والكبير وفيه قلت يارسول الله أنساء الدنيا أفضل أم الحور العين قال نساء الدنيا أفضل من الحور العين كفضل الظاهرة على البطنة قلت يارسول الله وبم ذلك قال بصلاتهن وصيامهن

لتقدمهم في الوجود أولان وجودهم أحق فالايمان بهم أقوى وبالتقديم أولى قالوا قوله تعالى ان يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يفهم منه أهل اللسان أفضلية الملائكة على عيسى اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء والجواب أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع عن أن يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغي أن يكون ابنا لاله مجرد لا أب له وقال تعالى يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى باذن الله بخلاف سائر عباد الله من بني آدم مرد عليهم بأنه لا يستنكف المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرون باذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الاكمه والابرص واحياء الموتى والترقي والعلو انما هو في أمر الخير واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على أفضلية الملائكة

وعبادتهن

وعبادتهن لله عز وجل وجملة قوله (ويكون أيضا) استئناف لبيان نوع آخر من الحكمة ولذا غير فيه الاسلوب أي ويكون الابلام في الدنيا (ابتلاء للغير بالغير) أي لاحد المتغايرين بالآخر (ان كان) المبتلى به (مكلفا يترتب في حقه أحكام كظلم انسان) انسانا آخر (ماله أو) ظلم انسان (بهيمة قال مشايخ الحنفية خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمي) فانها أشد من خصومة المسلم يوم القيامة وينبغي له حديث أبي داود من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيأ بغير طيب نفس فانا حجيجه يوم القيامة ومن كان أبلغ الخلق صلى الله عليه وسلم حجيجه فخصومته أشد وورد الوعيد الشديد في البهيمة في صحيح البخاري وغيره دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الارض وخشاش الارض بمثلثتين الحشرات المجهة وبشينين معجمتين هو حشرات الارض والعصافير ونحوها وقوله (وقد لا تدرك) قسيم لقوله فيما سبق فقد تدرك أي وقد لا تدرك الحكمة في الابلام (كما في) ابلام (البهائم ونحوها) من الاطفال الذين لا تمييز لهم بالامراض ونحوها (فيحكم بحسنه قطعا) اذ لا قبح بالنسبة اليه وفاقا (ويعتقد فيه) أي في ذلك الابلام (قطعا) دون تردد (حكمة) لله سبحانه (قصرنا) أي قصرت عقولنا (عن دركها فيجب التسليم له) تعالى فيما يفعله (و) يجب (اعتقاد الحقية في فعله) أي انه حق مستحق له سبحانه اذ هو تصرف فيما يملك (و) يجب (ترك الاعتراض) لقصور العقول عن إدراك الحكم الالهية (له الحكم) كما قال تعالى له الحكم واليه ترجعون (و) له (الامر) كما قال تعالى ألا له الخلق والامر لا شريك له في ايجاد شيء من المخلوقات ولا في إمداده بالبقاء ولا في إعدامه بالفناء ولا في استحقاق امتثال أمره ونهيه سبحانه (لا يسئل عما يفعل بحكم ربوبيته) أي ملكه لكل شيء الملك الحقيقي (وكمال علمه) القديم المحيط بكل شيء أزلا وأبدا

(قوله وتكون) أي الحكمة

(وحكمته البالغة التي قد يقصر عن درکها عقول الكمل) من عباده جمع كامل كعاقل
تعالى (والله يعلم وأنتم لا تعلمون وهم) أي العباد (يسئلون بحكم العبودية والمملوكية)
لاقتضائها أن العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم
متوهم فيه أن الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما فقال (واعلم أن
قولنا الله) سبحانه وتعالى (في كل فعل حكمة ظهرت) تلك الحكمة (أو خفيت) فلم تظهر
(ليس هو) أي الحكمة (بمعنى الغرض) وتذكير الضمير باعتبار أن الحكمة معنى ويصح
أن يكون الضمير لقولنا أي ليس قولنا إن له حكمة بمعنى ان له غرضا هذا (ان فسر) الغرض
(بفائدة ترجع الى الفاعل فان فعل تعالى وخلقه العالم لا يعلل بالاغراض) بهذا
التفسير للغرض (لانه) أي الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضي استكمال الفاعل بذلك
الغرض لان حصوله للفاعل أولى من عدمه وذلك (ينافي كمال الغني عن كل شيء) وقد
قال تعالى (وان الله لغني عن العالمين) وقال تعالى والله الغني وأنتم الفقراء (وان فسر
الغرض (بفائدة ترجع الى غيره) تعالى بأن يدل لشرجوعها الى ذلك الغير كما نقل عن
الفقهاء من أن أفعاله تعالى لمصالح ترجع الى العباد تفضلا منه (فقد نفى أيضا ارادته من
الفعل) نظرا الى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل لانه يقتضي
أن يكون حصوله بالنسبة اليه تعالى أولى من لا حصوله فيلزم الاستكمال المحذور (وقد
تجوز) إرادته من الفعل نظرا الى أنه منفعة مترتبة على الفعل لا على غائية حاملة على
الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور (والحكمة على هذا) التفسير (أعم منه) أي من
الغرض لانها اذا تعلقت ارادتها من الفعل سميت غرضا واذا جوزت كانت حكمة لا غرضا
(وأما أحكامه) سبحانه وتعالى (فمعللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف في
أصول الفقه) في أبواب القياس واعلم أن تعليلها بها عند فقهاء الاشاعرة بمعنى أنها

(قوله أعم منه) أي من الغرض (قوله وأما أحكامه) يعني التي هي الوجوب والحرمة الخ

معرفة

معرفة للاحكام من حيث انها ثمرات تترتب على شرعيتها وفوائد لها وغايات تنتهي اليها
متعلقاتها من أفعال المكلفين لا بمعنى أنها علل غائية تحمل على شرعيتها وبالله التوفيق
وقد علمت مما مر أن الاصول الثلاثة الخامس والسادس والثامن في ترتيب جهة الاسلام
مندرجة في الاصل الخامس في كلام المصنف فلذا قال هنا ﴿(الاصل التاسع) يعني في
ترتيب جهة الاسلام في بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وسيأتي تعريف النبي والكلام
فيه في آخر هذا الاصل (الا بد من تحصيل بعثة الانبياء) بل هي عندنا معشر أهل الحق أمر
ممكن واقع قطعا الا أن بعض حنفية ماوراء النهر قالوا انه واجب الوقوع كما سيأتي عنهم
وعن صاحب العمدة (خلافا للبراهمة) طائفة من الهند يعبدون صنما يسمونه برهم
وقيل هم أصحاب برهام من حكماء الهند (قالوا لا فائدة في بعثتهم اذ في العقل مندوحة
عنهم) أي سعة وغنية من تلمس الشيء وسعه (ومن المحققين من جعل القول باستحالتها)
أي البعثة (قسيما لقول البراهمة) وهو المولى سعد الدين (قال) في شرح المقاصد
(المنكرون للبعثة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج)
اليها (كالبراهمة وهو) أي ما قاله هذا المحقق (مخالف لقول الامام الحجة) أبي حامد وهو
الذي قدمه المصنف (و) لقول (كثير ممن رأيت) كلامه كامام الحرمين والآمدي
والنسفي في العمدة والصابوني في البداية وغيرهم الا أن كلام الآمدي في غاية المرام يقتضي

(الاصل التاسع لا بد من تحصيل بعثة الانبياء خلافا للبراهمة) الانبياء جمع نبي والنبي فعيل
بمعنى فاعل للمبالغة من النبأ أي الخبر لانه أنبأ عن الله أي أخبر ويجوز فيه تخفيف
الهمزة وتحقيقه يقال نبأ ونبأ وأنبأ وقيل ان النبي مشتق من النباوة وهي الشيء
المرتفع وقيل فعيل بمعنى مفعول لان الله تعالى نبأه بوحيه وأسرار غيبه وقيل النبيء
بالهمز الطريق فسموا بذلك لانهم الطريق الى الله تعالى ومنهم من لم يهمز وهي لغة
قريش فذلك تسهيل من الهمزة والفرق بين النبي والرسول أن الرسول من بعثه الله

أن القائل بذلك بعض البراهمة فانه بعد أن نقل عن البراهمة والصابئة القول
بامتناع البعثة قال الا أن من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم
يعترف بغير ابراهيم اه وقد حاول المصنف مستند النقل المحقق فقال (وكأنما
كان حاصل دليلهم) أي البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة (نفي الفائدة) في
البعثة بزعمهم الباطل قالوا (لان ما جاء به) الرسول (إما موافق لمقتضى العقل)
بأن يدرك العقل حسنه (فلا حاجة اليه) لذا العقل مغن عنه (أو مخالف)
لمقتضى العقل بأن يدرك قبحه (فيترك) عملا بالعقل اذ هو حجة الله على خلقه
(ظن عدم الاستحالة) جواب لما أي لما كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظن الناظر
فيه أن البعثة ليست مستحيلة عندهم وأنهم انما يقولون بعدم الاحتياج الى البعثة
لا باستحالتها (لكن يبعد أن يخفى عليه) أي على هذا المحقق (أن تفهيم الفائدة في أفعال
الله تعالى يوجب القول بالاستحالة عندهؤلاء وأضرابهم) ممن يعتبر تحسين العقل وتقبيحه
(لاستحالة العبث) في أفعاله تعالى (وهو ما لا فائدة فيه والجواب) عن استدلالهم من
وجوه الاول (أن العقل لا يهتدي الى الافعال المحسنة في الآخرة) ليأتي بها (كما لا يهتدي)
أي العقل (الى تمييز الادوية المفيدة للصحة من السموم) المهلكة (الا الطبيب)
العارف بها المميز لها الموقف عليها (فالحاجة اليه) أي الى الرسول (كالحاجة اليه) أي
الى الطبيب اذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها علتهم فيما قصرت عنه
عقولهم وقوله (ولان) عطف باعتبار الوهم اذ المعنى البعثة جائزة وافعة لا غنى عنها

تعالى الى قوم وأنزل عليه كتابا أو لم ينزل لكن أمره بحكم لم يكن ذلك الحكم في دين
الرسول الذي كان قبله والنبي من لم ينزل عليه كتابا ولم يأمره بحكم جديد بل أمره أن
يدعو الناس الى دين الرسول الذي كان قبله وقيل الرسول من نزل عليه جبريل عليهما
الصلاة والسلام وأمره بتبليغ رسالة الله تعالى الى الناس والنبي من لم ينزل عليه جبريل

أبدا سرمدا لا في الدنيا ولا في الآخرة لان العقل لا يهتدي الخ ولان (العقل) وهو الوجه
الثاني من أوجه الجواب ولو قال وأن لما احتاج الى التأويل اذ المراد والوجه الثاني أن
العقل (لا يستقل بالكل) أي بادراك كل الامور بل يدرك البعض استقلالا ويقصر عن
ادراك البعض فلا يهتدي اليه بوجه (ويتردد في البعض فما استقل) العقل (به) أي
بادراكه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته (عضده) ما جاء به النبي (وأكده) فكان بذلك
بمنزلة تعاضد الادلة العقلية إلزاما بالنقلية (وما قصر) العقل (عنه) أي عن ادراكه كالرؤية
والمعاد الجسماني و (كفهم الصوم في يوم كذا) كأول شوال وعاشر ذي الحجة (وحسنه في
يوم كذا) كآخر رمضان (بينه) النبي اذ العقل يقصر عن ادراك الرؤية والمعاد الجسماني
وادراك حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال (وما تردد فيه) العقل
دون رجحان لأحد الطرفين عنده (رفع عنه الاحتمال فيه) كشكر المنعم قبل ورود الشرع
اذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله سبحانه بغير اذن منه ويحتمل أن يمنع
من تركه لكونه ترك طاعة (وان غلب ظن حسنه) فكان قبحه مشوبا (قطع) بما جاء به النبي
(مزاحمة الوهم فيه للعقل) وقوله (ولان) هذا هو الوجه الثالث والعطف فيه على المذوق
السابق وتقريره أن (العقول تتفاوت) فقد يستحسن جماعة فعلا ويستقبحه آخرون
(فالتفويض اليها) أي العقول (يؤدي الى فساد التقاتل) أي القتال (و) فساد (الخراب)
للتنازع المؤدي اليهما (والنهي) عن الاقدام على الفعل المتنازع فيه (الخبر به النبي)

عليه الصلاة والسلام بل سمع صوتا أو رأى في المنام انك نبي فبلغ رسالة الله تعالى الى
الناس فالحاصل أن الرسول أخص من النبي لان كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا
والبعثة الارسال والبراهمة قوم من حكماء الهند ادعوا أن الرسالة مستحيلة في نفسها
ووافقهم على ذلك الخلفاء واختلفوا في علة ذلك فعند الخلفاء لتضمنها السفه لان الامر بما
لا نفع فيه الا مر سفه وتحريم ما لا ضرر فيه على المحرم بخل وعند البراهمة ما ذكره

أى نهى الاله الذى يخبر به عنه النبى (يحسم هذه المادة) أى مادة الفساد الذى يؤدى
اليه التنازع (وماقيل) من قبل المنكرين للنبوة (انه) أى البعث (يتوقف على علم
المبعوث) أى النبى (بأن الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل) له (اليه) اذ لعله من القاء
الجن فانكم معشر المثبتين على القول بوجود الجن وعلى جواز القائهم الكلام الى النبى
(مصنوع) خبر ماقيل وقد ذكر سند المنع لوجهين الاول بقوله (اذ قد ينصب) الباعث
تعالى له) أى للمبعوث (دليلا) يعلم به أن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى بأن يظهر له آيات
ومعجزات ليس مثلها من شأن مخلوق تفيده هذا العلم والثانى بقوله (أو يخلق) بالبناء
للمفعول (له) أى للمبعوث (علم ضرورى) بأن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى (١) هو اعلم أن
الفلاسفة ينكرون النبوة لكن على وجه مخالف لطريق أهل الحق لم يخرج جوابه عن
كفرهم فانهم يرون أن النبوة لازمة فى حفظ نظام العالم المؤدى الى صلاح النوع
الانسانى على العموم لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه فى الحكمة والعناية الالهية
لكنها عندهم بمعنى مخالف لمعناها عند أهل الحق فانهم يرون أنها مكتسبة ويذكرون
صدور البعثة عن البارى تعالى بالاختيار لانكارهم كونه تعالى مختارا ويذكرون
كونها بنزول الملك من السماء بالوحى لانكارهم نزول الملك لاستحالة خرق الافلاك
عندهم ويذكرون كثيرا مما علم بالضرورة مجىء الانبياء به كحشر الاجساد والجنة والنار

المصنف وذهب قوم الى أنها ممكنة فى نفسها والامتناع لها من ناحية أخرى واختلفوا
فيما بينهم وقد حكيت أقوالهم وشبههم وأجوبتها فى مطولاتنا

(١) قوله واعلم أن الفلاسفة الى قوله فانهم يرون هكذا فى نسخة وفى أخرى بدل هذه
العبارة ما نصه وقد تعرض المصنف لطريق المعتزلة دون طريق الفلاسفة وقولا الفريقين
متقاربان من جهة التعبير بالوجوب واللزوم متباعدان من جهة المبنى لان طريقة
الفلاسفة أن النبوة الخ كتبه مصححه

وذلك

وذلك الانكار مما كفروا به وطريق المعتزلة ينبهم المصنف بقوله (وقد قالت المعتزلة
بوجوب البعثة) على الله تعالى (لما عرف من أصلهم) الفاسد (فى وجوب الاصلح) عليه
تعالى كذا نقل فى المقاصد وشرحه الوجوب عن المعتزلة مطلقا والذى فى المواقف أن
بعض المعتزلة قال تجب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من أمة
أنهم يؤمنون وجب الارسال اليهم لما فيه من استصلاحهم وان علم أنهم لا يؤمنون لم
يجب ولكن يحسن قطعا لاعذارهم وهو أيضا مبنى على أصلهم الفاسد وهو التحسين
والتقبيح عقلا (وقول جمع من متكلمى الحنفية مما وراء النهر ان ارسالهم) أى
الانبياء (من مقتضيات حكمة البارى) أى من الامور التى اقتضتها حكمته (جل ذكره
فيستحيل أن لا يكون) أى أن لا يوجد الارسال هذا القول (عند تفهم معنى وجوب
الاصلح مما قدمناه) فى الاصل الرابع من هذا الركن (هو معناه) أى مقول قول الجمع
المذكورين هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصلح فقول مبتدأ
والظرف وهو قوله عند حال من القول وهو ضمير الفصل والخبر قوله معناه وما قدمه
فى الاصل الرابع فى معنى الوجوب هو قوله هناك واعلم أنهم يريدون بالواجب الخ

(قوله وقول جمع من متكلمى الحنفية الخ) اختلف متكلمو أهل الاسلام فى أن الرسالة
من قبيل الممكنات فى العقل أو من جملة الواجبات فذهب جميع متكلمى أهل الحديث
سوى أبى العباس القلانسى الى أنها من الممكنات (قوله وقالت المعتزلة بوجوب البعثة لما
عرف من أصلهم فى وجوب الاصلح وقول جمع من متكلمى الحنفية مما وراء النهر ان
ارسالهم من مقتضيات حكمة البارى جل ذكره فيستحيل أن لا يكون عند تفهم معنى
وجوب الاصلح مما قدمناه هو معناه) قلت قال فى التبصرة وغيرها وذهب طائفة من
أصحابنا الى أنها واجبة ولا يعتد بكونهم اوجبت على الله تعالى بايجاب أحد
أو بايجابه على نفسه بل يريدون أنها محققة الوجود كما اذا علم الله بوجود المعدوم على معنى

(وقوله فى عمدة النسفى) أى قول أبى البركات النسفى فى عمدته (فى البعثة) انها (فى حيز الامكان بل فى حيز الوجوب تصريح به) أى بالوجوب وعبارته ارسال الرسل مبشرين ومنذرين فى حيز الامكان بل فى حيز الوجوب وظاهره استحالة تخلفه (لكنه) أى صاحب العمدة (أراد به) أى بالوجوب (خلاف ظاهره) ويمكن حمله على ارادة وجوب الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافى امكانه فى نفسه (اذ الحق أن ارسالهم لطف من الله) تعالى (ورحمة) منّ بها (على عباده بمحض فضل وجود) والجمع بين هذه الالفاظ المتقاربة المعنى لتوفية مقام الاطناب حقه من تقرير المعنى وتأكيده اذ اللطف هنا ايصال البر على وجه الرفق دون العنف والرحمة ارادة ايصال البر أو ايصاله والجود افادة ما ينبغى لا لعوض والكمال فى كل منها ليس الا لله الا هو أرحم الراحمين) وقد تحصل لك مما قدمه أن من فوائد بعثة الانبياء الاهتداء الى ما يجىء فى الآخرة لقصور العقل عن ادراكه وبيان ما يقصر العقل عن ادراك سوى ذلك وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل (وفى تفاصيل محاسن ارسالهم) أى الانبياء (وفوائده) المترتبة عليه (طول) لا يليق بمثل هذا التأليف اللطيف الحجم (وفى تأمل اللبيب ما يستخرجها) أى تلك الفوائد فيغنى عن ذكرها ونحن نذكر منها بعضا كما هو وظيفة الشرح فمنها بيان منابع الاغذية والادوية

أنه عالم بأنه سيوجد فيجب وجوده أى يجب أن يوجد لا على معنى أن وجوده بايجاب أحد أو بايجابه على نفسه وهذا غير ما يقول المعتزلة فى وجوب الاصلح (قوله وقوله فى عمدة النسفى فى البعثة فى حيز الامكان بل فى حيز الوجوب يصرح به لكنه أراد به خلاف ظاهره) قلت هو ما قدمته والله تعالى أعلم وقال فى الكفاية بعد ما ذكر ما ذكره المصنف من أن العقل لا يهتدى الخ ومع هذا امتنع عامة أصحابنا عن اطلاق الواجب فى باب الرسالة لئلا يتوهم المشابهة بمذهب المعتزلة فى وجوب الاصلح على الله تعالى وهذا أحوط والله تعالى أعلم

ومضارها التى لا تنفى بها التجربة الا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الخطر ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلفة فى العمليات والعلميات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة باصلاح الاشخاص والعادات الكاملة المتعلقة باصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن (هذا) تمام الكلام فى البعثة وفوائدها وأما المبعوثون فالايمان بهم واجب من ثبت شرعا تعيينه منهم وجب الايمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الايمان به اجمالا (ولا ينبغى فى الايمان بالانبياء القطع بحصرهم فى عدد) اذ لم يرد بحصرهم دليل قطعى (لان) الحديث (الوارد فى ذلك) أى فى عددهم (خبر واحد) لم يقترن بما يفيد القطع (فان وجدت فيه الشروط) المعتبرة للحكم بصحته (وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقيضه) بدله (والا) أى وان لم يصح (فلا) يجب ظن مقتضاه وعلى كل من التقديرين (فيؤدى) أى فقد يؤدى حصرهم فى العدد الذى لا قطع به (الى أن يعتقد فيهم من ليس منهم) بتقدير كون عددهم فى نفس الامر أقل من الوارد (أو يخرج) عنهم (من هو منهم) بتقدير أن يكون عددهم فى نفس الامر أزيد من الوارد والحديث الذى ورد فيه عددهم هو حديث أبى ذر رضى الله عنه وهو حديث طويل يتضمن أنه سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن أشياء منها عددهم واقتصر

(قوله ولا ينبغى فى الايمان بالانبياء القطع بحصرهم فى عدد لان الوارد فى ذلك خبر واحد ان صح وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقيضه) قلت الخبر الذى أشار اليه هو ما رواه ابن حبان ابن راهويه وابن أبى شيبة ومحمد بن أبى عمر من حديث أبى ذر رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان الانبياء مائة الف وأربعة وعشرين ألفا وكان الرسل خمسة عشر وثلثمائة رجل منهم أولهم آدم ولا بى يعلى سند فيه كلام من حديث انس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بعث الله ثمانية آلاف نبى الى بنى اسرائيل أربعة آلاف وأربعة آلاف الى سائر الناس وفى رواية كان ممن خلا من

رواية أحمد رضى الله عنه فى مسنده قلت يانبي الله كم عدد الانبياء قال مائة ألف وأربعة وعشرون الرسل من ذلك ثلثمائة وخمسة عشر جما غفيرا رواه الطبرانى فى المعجم الكبير بلفظ وأربعة وعشرون ألفا وهى مصرحة بما أجم فى رواية أحمد ومدار الحديث على علي بن يزيد وهو ضعيف ورواه أحمد أيضا من طريق آخر بنحو معناه وفيه قلت يارسول الله كم المرسلون قال ثلثمائة وبضعة عشر جما غفيرا ورواه أيضا الطبرانى فى الاوسط والبزار باسناد فيه المسعودى وهو ثقة لكنه اختلط وروى الطبرانى فى الاوسط أيضا من حديث أبى أمامة الباهلى أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه قال يارسول الله كم كانت الرسل قال ثلثمائة وخمسة عشر وليس فيه سؤال عن عدد الانبياء قال الحافظ أبو الحسن الهيثمى فى كتابه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليل الخليلى وهو ثقة والظاهر أن الرجل السائل فى حديث أبى امامة هو أبو ذر

(تتمة) للكلام فى الاصل التاسع (شرط النبوة الذكورة) لان الانوثة وصف نقص (وكونه أكمل أهل زمانه عقلا وخلقا) بفتح الخاء المعجمة وسكون اللام حال الارسال وأما عقد لسان السيد موسى قبل الارسال فقد أزيلت بدعوته عند الارسال بقوله واحلل عقدة من لسانى يفقهوا قولى كما دل عليه قوله تعالى قد أوتيت سؤلك ياموسى (و) أكملهم (فطنة وفوق رأى) كما هو مقتضى كونه رأس الجميع ومرجعهم فى المشكلات (والسلامة) بالرفع عطفا على الذكورة أى وشرط النبوة السلامة (من دناءة الآباء و) من (غمز الامهات) أى الطعن بذكرهن بما لا يليق من أمر الفروج (و) السلامة من (الفدوة) لان فدوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب اذهى منبع المعاصى لان القلب هو المضغة التى اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق به الحديث الصحيح وفى حديث حسنه الترمذى ورواه البيهقى ان أبعد الناس من الله القلب القاسى (و) السلامة من (العيوب المنفرة)

منهم

منهم (كالبرص والجذام و) من (قلة المروءة كالاكل على الطريق و) من (دناءة الصناعة كالحجامة) لان النبوة أشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الاجلال اللائق بالمخلوق فيعتبر لها انتفاء ما ينافى ذلك (و) شرطها أيضا (العصمة عن الكفر) قبل النبوة وبعدها بالاجماع (وأما) العصمة (من غيره مما سنذكره) من المعاصى (فمن) أى فهو من (موجبات النبوة) بفتح الجيم أى الامور التى يقتضيها منصب النبوة (متأخر عنها) كما هو شأن الموجب فلا ينافى اشتراطه فيها وهذا ما عليه الجمهور أما على القول بعصمتهم من الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها فلا يمتنع الاشتراط (وقولهم) فى الشروط (أكمل أهل زمانه ان حمل على ظاهره) من العموم لجميع أهل الزمان (استلزم) ذلك (عدم جواز) ارسال (نبيين فى عصر واحد وهو مخالف بنحو يوشع وموسى وهرون) والمثيل بموسى وهرون أظهر لثبوت ارسالهما معا بنص الكتاب فى آيات متعددة كقوله اذهبا الى فرعون انه طغى فاذهبا بآياتنا فقولا انا رسولا ربك ونحوها (فيجب) فى تأويل اشتراطه (أن المراد) كونه أكمل أهل زمانه (ممن ليس نبيا) وحاصله تخصيص العموم (والعصمة) المشترطة معناها (تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له) أى لمن وصف بها (قدرة المعصية) وقد تخلص المصنف فى التعبير هذا التعريف وذكر معه تعريفا آخر فقال وهى أى العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجئ أى بل يبقى معه الاختيار والتعريف الثانى يلائم قول الامام أبى منصور الماتريدى العصمة لا تزيل المحنة أى الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار قال صاحب الهداية ومعناه فى قول

اخوانى من الانبياء ثمانية آلاف نبى ثم كان عيسى ثم كنت (قوله والعصمة الخ) اتفق جمهور المسلمين على أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده ولا يجوز الكفر عليهم فى حال صغرهم تعالوا لدين لانهم مؤمنون بالله عارفون به حقيقة فلا يجرى عليهم حكم الكفر تبعا والفضلية من الخوارج جوزوا الكفر عليهم

أي منصورا أنها لا تجبره على الطاعة ولا تجزمه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء اه (وجوزا القاضي) أبو بكر الباقلاني (وقوع الكفر) منهم (قبل البعثة عقلا) لكن لم يقع أصلا (قال) يعني القاضي (وأما الوقوع فالذي صح عند أهل الاخبار والتواريخ أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظالما وانما بعث من كان تقيا زكيا أمينا مشهورا بالنسب حسن التربية والمرجع في ذلك) كله عندنا (قضية السمع) أي ما تقتضيه الادلة السمعية وقد اقتضت كل ذلك (و) أما (موجب العقل) فهو (التجويز والتوبة) فالعقل لا يمنع وقوعه ثم محوا أثره بالتوبة قبل النبوة فان قيل تجويز وقوعه منهم ينافي ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقهم وتوقيرهم وعدم اتصافهم بما ينفر منهم وأي منفر أشد من الكفر وكيف يوثق بطهارة الباطن من أثره فلذا أوجب القاضي عن ذلك بقوله (ثم اظهار المعجزة) أي بعد وقوعه والتوبة عنه (يدل على صدقهم و) على (طهارة سريرتهم) أي نقاء قلوبهم من أدناس المعاصي (فيجب) لذلك (توقيرهم ويندفع النفور عنهم) ولقد كان الامساك في هذا المختصر عن هذا التجويز أولى (وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في) اشتراط (الذكورة

لانهم جوزوا عليهم المعاصي وكل معصية عندهم كفر وفساد هذا القول لا يخفى على المتأمل وقوم جوزوا عليهم اظهار كلمة الكفر عند خوف القتل على الاصرار على الايمان بل أوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس في التهلكة والقاؤها فيها حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة أجيب بأنه لو جاز اظهار الكفر عند الخوف من القتل لكان أولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين مريدين هلاكه وجواز اظهار الكفر وقت اظهار الدعوة يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية وذلك باطل (قوله وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في الذكورة

حتى

حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام وفي كلامهم) أي كلام المخالفين في اشتراط الذكورة (ما يشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها) فالنبي على هذا انسان أوحي اليه بشرع سواء أمر بتبليغه والدعوة اليه أم لا فان أمر بذلك فهو نبي رسول والا فهو نبي غير رسول (وعلى هذا الابعد) ما ذهبوا اليه من نفي اشتراط الذكورة فمن هو نبي غير رسول (لان اشتراط الذكورة لكون أمر الرسالة مبنيا على الاشتهار والاعلان والتردد الى المجامع) أي مواضع اجتماع الناس (للدعوة) أي ليدعوهم الى الايمان بما جاءه والعمل بمقتضاه (و) النبوة (مبنى حالهن على الستر والقرار) لا التردد والاشتهار

حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام) قال الامام جلال الدين جار الله اتفق أهل السنة والجماعة أن الذكورة شرط النبوة خلافا للاشعري واحتجوا بأن من شرط النبوة كمال العقل وكمال الدين وهما معدومان في النساء لقوله عليه الصلاة والسلام عن ناقصات عقل ودين وبقوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم وبقول علي رضي الله تعالى عنه لو كانت الخلافة تصلح لامرأة لكانت عائشة رضي الله تعالى عنها أحق الخلافة وقال الصابوني الصحيح ما ذهبنا اليه لان النبوة والرسالة تقتضي الاشتهار بالدعوة واظهار المعجزة ولزوم الاقتداء والانوثة توجب الستر وبينهما تناف ولان النساء لا يصلحن للامارة والسلطنة والقضاء واقامة الصلاة بالاجماع وهذه الاحكام من فروع النبوة والرسالة فلان لا يصلحن لأصل النبوة كان أولى واحتج الاشعري بقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم لانه تعالى ذكرها في عداد الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين وأرسل اليها جبريل عليه السلام قال تعالى وأرسلنا اليها روحنا وقال تعالى انما أنا رسول ربك والجواب أن هذا لا يستلزم المطلوب قطعا والله تعالى أعلم (قوله وعلى هذا) أي الفرق بين النبي والرسول بالدعوة لا تبعد نبوة مريم

(وأما على ماذكره المحققون) فى معنى النبى والرسول (من أن النبى انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول فلا فرق) بينهما بل هما بمعنى (وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب) أنزل عليه أو أمر بالعمل به (أو) له (نسخ لبعض شريعة متقدمة) على بعثته وعلى اشتراط الذكورة جرى من حكى الاجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام كالامام والبيضاوى وغيرهما ولم يبالوا بشذوذ من زعم نبوتها عملا بقوله تعالى فأرسلنا اليها روحنا وقوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الآيتين ويجاب عنه بأنه ليس وحيا بشرع إذ لا دلالة عليه فى الآيات المذكورة وقد تحصل فى معنى النبى والرسول ثلاثة أقوال الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه وهو الاول المشهور والفرق بأن الرسول من له شريعة وكتاب أو نسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته وكونهما بمعنى واحد وهو الذى عزاه للمحققين وهو يقتضى اتحاد عدد الانبياء والرسل ولا يخفى مخالفة ذلك للوارد فى حديث أبى ذر الذى قدمناه هذا كلام فى معنى النبى شرعا وأما أصله لغة فلفظه بالهمز وبه قرأ نافع من النبأ وهو الخبر فعيل بمعنى اسم الفاعل أى منبئ عن الله أو بمعنى اسم المفعول أى منبأ لان الملك ينبئه عن الله بالوحى وبلا همز وبه قرأ الجمهور وهو إما مخفف المهموز بقلب الهمزة واوا ثم ادغام الياء فيها وإما من النبوة أو النباوة بفتح النون فيهما أى الارتفاع فهو إما فعيل بمعنى اسم الفاعل أو بمعنى اسم المفعول لان النبى مرتفع الرتبة على غيره أو مرفوعها وسيأتى تلخيص لهذا أواخر الكتاب (وقد يقال) ايرادا على اشتراطهم عدم العيوب المنفرة (ان بلاء أيوب عليه) الصلاة و (السلام كان منفرا) أى مما ذكر كما هو مذكور فى كتب التفسير وقصص الانبياء (ويجاب) عنه (بأن الشرط) فى حق أيوب (متقدم) على نبوته المتقدمة على عروض

(قوله وأما على ماذكره المحققون الخ) يعنى فلا يصح ماذكروه من دعوى نبوة مريم لاجل ماله اشترطت الذكورة

الابتلاء له (وجعل الاكل على الطريق منافيا) للنبوة (هو) مبنى (على تقدير أن العرف كذلك) أى كما ذكرنا آنفا من أنه قلة مروءة (اذ ذاك) أى فى ذلك الوقت الذى هو زمن بعثة ذلك النبى (وقد ذكرنا أن عصمتهم من غير كفر موجب النبوة واختلف فيه) أى فى ذلك الغير الذى هو متعلق العصمة (فقيل تجب عصمتهم من الكبائر مطلقا) عمدا وسهوا من غير تقييد بالعمد (دون الصغائر) اذا أتى بها (عمدا) فلا تجب عصمتهم منها عند هذا القائل فحالة السهو أولى عنده وهذا القول منقول عن امام الحرمين منا وأبى هاشم من المعتزلة (والمختار) لجمهور أهل السنة (العصمة) أى وجوب عصمتهم (عنهما) أى عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر (الا الصغائر غير المنفرة) حال كون اتيان غير المنفرة (خطأ) فى التأويل (أو سهوا) مع التنبيه عليه أما الصغائر المنفرة كسرقة لقمة أو حبة وتسمى صغائر الخسة فهم معصومون عنها مطلقا وكذا من غير المنفرة كنظرة لاجنبية عمدا (ومن أهل السنة من منع السهو عليه) أى على نبينا صلى الله عليه وسلم فقال لا يقع منه سهو فى فعل أصلا (وصرح بأن سلامه على ركعتين فى حديث ذى اليدين) فى الصحيحين (كان قصدا منه وأبيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو) ومثل ذلك صلاته الظهر خمسا فى حديث ابن مسعود فى الصحيحين وغيرهما وتركه التشهد الاول فى الظهر فى حديث ابن بحينة صححه الترمذى (والاصح جواز السهو فى الافعال عليه) والمذهب

(قوله والمختار العصمة عنهما) قلت واختلف القائلون بهذا فقال بعضهم انه لا يمكن من المعصية لاختصاصه بخاصة فى ذاته تقتضى امتناع اقدامه على المعاصى وقال بعضهم انه يمكن لكن الله تعالى يشغل فى حقه لطفا لا يكون له معه ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية وأورد فى شرح القصيدة قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى أثبت العصيان والغواية وهو الذنب وأجاب بأنه كان قبل النبوة وانما صار نبيا بعد خروجه من الجنة وان قوله تعالى ثم اجتباه ربه يدل عليه اذ الاجتباء كان متأخرا عن

السابق غير مرضي وان قال به من أئمة المحققين أبو المظفر الاسفرايني لانه مخالف للنص الصريح (قال صلى الله عليه وسلم انما أنا بشر أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني) أخرجه الشيخان وغيرهما (وظاهر قوله) صلى الله عليه وسلم (انما أنسى لا سن أنه يورد عليه النسيان) من قبل الله سبحانه وتعالى (فيتصف به الا أنه لا يقر عليه فيما هو أمر ديني لكن يتبه) فيكون ذلك النسيان سببا يترتب عليه بيان حكم شرعي يتعلق بالنسي فأنسي بتشديد السين مبني للمفعول معناه يورد على النسيان ولا سن معناه لا بين طريقا يسلك في الدين هو سبب لايراد النسيان يعني أنه ثمرة يترتب على النسيان لا باعث على ايراده (ومنع المعتزلة الكبائر) أي صدورها من نبي (قبل البعثة) له (أيضا للوجه الذي منعوا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له) هذا كلام متعلق بالافعال التي ليس طريقها الا البلاغ وهو منهي عنها (وأما فيما طريقه الا بلاغ) أي ابلاغ الشرع ونقرره من الاقوال وما يجري مجراها من الافعال كتعليم الامة بالفعل (فهم معصومون

الواقعة لا ذكله ثم بالتراخي وقيل انما صار عاصيا لتركه الافضل ورد بانه الى الفاضل قال الامام جلال الدين جار الله فيه نظر لانه خالف المأمور به فارتكب المنهي عنه ولا يقال لمن كان بهذه الصفة انه ترك الافضل ومال الى الفاضل والله تعالى أعلم وأورد في شرح العمدة قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر أما الاولى فلان العفو يدل على تقدم الذنب وأما الثانية فظاهرة وقوله تعالى حكاية عن ابراهيم هذا ربي فانه أشار الى الكوكب وهذه كلمة كفر وقوله بل فعله كبيرهم هذا وهذا كذب وقد نحى يوسف عليه الصلاة والسلام حريته عند البيع فان ذلك يدل على كتمان الحق وهو ذنب وأجاب عن الآيتين بأنه محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين جمعا بين الدليلين قلت قال القاضي عياض قال ابن عباس مقصد الآية أنك مغفور لك غير مؤاخذ بذنب أن لو كان وأما الآية الاخرى فأمر لم

فيه من السهو والغلط وأما غير ذلك) أي مما ليس من القسمين السابقين كما يختص به الانبياء عليهم الصلاة والسلام من أمور دينهم واذكك ارتكابهم ونحو هما يفعلونه لا ليتبعوا فيه (فهم فيه كغيرهم من البشر) في جواز السهو والغلط هذا الذي عليه أكثر العلماء خلافا لجماعة المتصوفة وطائفة من المتكلمين حيث منعوا السهو والنسيان والغفلات والفترات جملة في حق النبي صلى الله عليه وسلم (قال القاضي أبو بكر) تقريرا على ما عليه الاكثر (فيجوز) أي عقلا (كونه) أي النبي (غير عالم ببشر ائع من تقدمه من الانبياء (و) كونه (غير عالم ببعض المسائل التي يقرعها الفقهاء والمتكلمون) لا مطلقا ولكن المسائل (التي لا يخل عدم العلم بها بمعرفة التوحيد و) يجوز (كونهم) أي الانبياء (غير عالمين بلغات كل من بعثوا اليهم الا لغة قومهم وجميع) عطف على لغات أي ويجوز عقلا كونهم غير عالمين بجميع (مصالح أمور الدنيا ومفاسدها و) جميع (الحرف والصنائع اه) كلام القاضي أبي بكر (ولا شك أن المراد) أي مراده مما ذكره (عدم

تقدم للنبي صلى الله عليه وسلم فيه نهي من الله تعالى فيه فذه معصية ولا عند الله تعالى عليه معصية قال تقطو يه وقد حاشاه الله من ذلك بل كان مخيرا في أمرين قالوا وقد كان له أن يفعل ما شاء فيما لم ينزل فيه وحي فكيف وقد قال الله تعالى فأذن لمن شئت منهم فلما أذن لهم أعلمه الله عالم يطلع عليه من سرهم أنه لو لم يأذن لهم لقعدوا وانه لا حرج عليه فيما فعل وليس عفا هنا بمعنى غفر بل كما قال النبي صلى الله عليه وسلم عفا الله لكم عن صدقة الخيل والرقيق ولم تجب عليهم قط أي لم يلزمكم ذلك قال القشيري وانما يقول العفو لا يكون الا عن ذنب من لم يعرف كلام العرب قال ومعنى عفا الله عنك لم يلزمك ذنب قال مكي هو استفتاح كلام مثل أصلحك الله وأعزك وقال السمرقندي معناه عافاك الله قال والجواب عن الآية التي في حق ابراهيم عليه الصلاة والسلام انه ذكره على سبيل الفرض ليبطله كلوا حدا اذا أراد أن يبطل أمرا فرضه ثم يلزم عليه محالا

علم بعض المسائل لعدم الخطور) أي خطور تلك المسائل ببالهم (فأما اذا خطرت) لهم (فلا بد من علمهم بها) أي بأحكامها (واصابتهم فيها ان اجتهدوا) بناء على الراجح ان للانبياء أن يجتهدوا مطلقا وعليه الاكثر أو بعد انتظار الوحي وعليه الحنفية واختاره المصنف في التحرير فاذا اجتهدوا فلا بد من اصابتهم (ابتداء أو انتهاء) لان من قال كل مجتهد مصيب أو منع الخطأ في اجتهاد الانبياء خاصة فهم مصيبون عنده ابتداء ومن جوز الخطأ في اجتهادهم قال لا يقرون عليه بل ينبهون فهم مصيبون عنده إما ابتداء حيث لم يتقدم خطأ وإما انتهاء حيث نبهوا على الصواب فرجعوا اليه (وكذا علم المغيبات) أي وكعدم علم بعض المسائل عدم علم المغيبات فلا يعلم النبي منها (الا ما أعلمه الله تعالى به أحيانا وذكر الحنفية) في فروعهم (تصريحا بالتكفير باعتقاد أن النبي يعلم الغيب لمعارضة قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله) والله أعلم ﷺ

(الأصل العاشر)

في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (نشهد أن محمدا رسول الله أرسله الى الخلق أجمعين) بالهدى ودين الحق (خاتما للنبيين وناسخا لما قبله من الشرائع) والخلق بمعنى المخلوقين لان ارساله الى من يعقل من الانس والجن قال بعض العلماء والى الملائكة نقل ذلك الشيخ الامام أبو الحسن السبكي وصرح الامام الرازي في تفسيره قوله تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا بعدم دخول الملائكة في عموم من بعث

وهذا معنى قول القاضي البيضاوي وقوله هذا ربي على سبيل الفرض فان المستدل على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم ثم يكر عليه بالافساد وبهذا يجاب عن قول صاحب الامالي قوله لأحب الآفلين مشكل غاية الاشكال لان الدال على عدم الهية الكوكب ان كان التغير فقد وجد قبل الافول ولا معنى لاختصاصه به وان كان الغيبة عن البصر فيلزم في حق الله تعالى وان كان كونه انتقل من كمال وحو العلو الى نقصان فقد كان ناقصا عند الاشراق وأيضا فذلك معلوم له قبل الافول أنه يأفل وانه

صلى

صلى الله عليه وسلم اليهم ولتلقي ذلك كلام أواخر الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع فليراجعه من آثر الوقوف عليه ولاثبات نبوته صلى الله عليه وسلم مسالك ذكر المصنف المشهور منها بقوله (لانه) أي لان محمدا صلى الله عليه وسلم (ادعى النبوة) أي الرسالة عن الله (وأظهر المعجزة) تصديقا لدعواه وكل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة تصديقا لدعواه فهو نبي فمحمد صلى الله عليه وسلم نبي وقد تكلم المصنف كغيره على مقدمتي هذا الدليل فقال (أما دعواه النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك) لانه قد تواتر تواترا ألحقه بالعيان والمشاهدة (وأما اظهاره للمعجزة فلأنه أتى بأمور خارقة للعادة مقرونا) اتيانه بها (بدعوى النبوة) كائنا قرن تلك الامور بدعواه النبوة (بمعنى جعلها) أي جعل تلك الامور الخارقة من حيث اقترانها بدعواه (بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى) من أنه أرسله يدعو الناس الى الهدى ودين الحق (ولا تعني بالمعجزة الا ذلك) أي الاتيان بأمر خارق للعادة بقصد به بيان صدق من ادعى أنه رسول الله (ووجه دلالتها) أي المعجزة على الصدق (أنها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن الا فعلا لله سبحانه) فان قيل المعجزة قد تكون من قبيل الترك دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه كما في المواقف وغيره قلنا قد جرى المصنف على أن كفهم عن ذلك فعل لله سبحانه لاعدم فعل منه سبحانه كما يقال هو عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذ قد تقرر أن المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى

في المشرق مساوا لحالته في المغرب وعن قوله بل فعله كبيرهم بأنه لم يكن قاصدا الاسناد الفعل الى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد نفيه على سبيل الاستهزاء بالكفار ويمكن أن يقال انه من قبيل اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمله عليه السلام وعن الآية التي في حق يوسف عليه الصلاة والسلام انه انما كتم حريته ولم يبينها لاستشعاره بقتل الاخوة اياه اذا أظهر ذلك وذلك جائز قبل النبوة والله تعالى أعلم

(فهما جعلها) الرسول (بينة) أى دلالة واضحة (على صدقه فيما ينقل عن الله) تعالى (وهو) أى ذلك الجعل (معنى التحدى) فان جهة جعله دليل صدقه طلب المعارضة بالمثل منهم لان أصل معنى التحدى طلب المباراة فى الحداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل فى أى أمر كان فاذا ادعى النبوة وجعل المعجزة بينة صدقه بأن قال آيه صدقى أن يوجد الله تعالى لى كذا مما تعجزون عنه (فأوجده الله) تعالى موافقا لقوله (كان ذلك) الايجاد على وفق ما قال (تصديقا له من الله تعالى) وقد تبع المصنف حجة الاسلام فى ايراد مثل منه ورفى كتب القوم بشأن الرسول ومرسله سبحانه فى تصديقه اياه بايجاد المعجزة على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بايجاد الخارق على وفق دعوى النبوة (كالقائم) أى كتصديق القائم (بين يدى الملك) من ملوك الدنيا حال كونه ذلك القائم (مقبلا على قوم) بحضرة الملك (يدعى أنه رسول) ذلك (الملك اليهم فانه) أى ذلك المدعى للرسالة عن الملك (اذا قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقا فيما نقلت عنك) من الرسالة الى هؤلاء (فقم على سريرك على خلاف عادتك فقعل حصل للحاضرين علم قطعى بأنه صدقه بمنزلة قوله) أى الملك (صدقت) واقتصر المصنف على قوله قم على خلاف عادتك لان القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول حجة الاسلام فقم على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول الموافق فقم من الموضع المعتاد لك فى السرير واجلس مكانا لا تعتاده تصوير آخر لمخالفة العادة ويؤخذ من جملة ما سبق أنه لابد فى المعجزة من تعذر معارضتها الا ذلك حقيقة الاعجاز وأن توافق الدعوى لتكون حجة لصدقها فلو قال مدعى الرسالة معجزتى أن أحيى ميتا أو أخرج آخر كنتى جبل ليدل ذلك على صدقه ومن شرائطها أن لا يكون ذلك الخارق مكذبا للدعوى فلو قال معجزتى أن ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب لم يعلم انه صادق بل يتأكد اعتقاد كذبه بذلك ولا يجب تعيين المعجزة بل لو قال أنا آتى بخارق

من

من الخوارق ولا يقدر غيرى على الاتيان بشئ منها كفى وفى كلام الآمدى أنه هذا متفق عليه (والذى أظهره الله تعالى) لنبينا صلى الله عليه وسلم من المعجزات (ثلاثة أمور أعظمها القرآن ثم) الامر الثانى (حاله فى نفسه التى استمر عليها) من عظيم الاخلاق وشريف الاوصاف التى سيأتى تفصيل بعضها ومن الكمالات العلمية والعملية (مع ضميمة أنه لم يصب معلما أدبه ولا حكيما لقنه ثم) الامر الثالث (ما ظهر على يديه من الخوارق للعادات (كانشقاق القمر) له فرقتين (وتسليم الحجر) عليه قبل النبوة وبعدها وما قبل النبوة من الخوارق يسمى عندهم ارهاصا أى تأسيسا للنبوة وتمهيدا لمن أرهصت الحائط اذا أسسته ولا يسمى معجزة (وسعى الشجر اليه وحنين الجذع الذى كان يخطب اليه لما انتقل الى المنبر عنه ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة) ممن حضره سواء قلنا انه نابع من الاصابع نفسها أو انه تكثير للماء القليل بخلق ماء آخر معه ببركة وضع الاصابع فيه (وشرب القوم والابل الكثير) عددهم وعددها (من الماء القليل النابع فيه بعد ما نزحت البئر فى الحديبية) بتخفيف الياء الاخيرة وتشديدها وهى مكان على مرحلة من مكة (وكانوا ألفا وأربعمائة) وفى رواية ألفا وخمسمائة واقتصر المصنف على الاولى لان عددها محقق بانفاق الروايتين (وأكل الجم الغفير) أى العدد الكثير جدا (كما فى حديث أبى طلحة وكانوا ألفا من أقراص يأكلها رجل واحد) والظاهر أن المصنف ركب ما ذكره من واقعتين سمع واقعة أبى طلحة وواقعة جابر فى اطعام أهل الخندق فان الذى فى الصحيحين أن القوم فى واقعة أبى طلحة كانوا سبعين أو ثمانين رجلا وفى واقعة جابر كانوا ألفا وكان جابر قد أمر بصاع شعير عنده فطحن وذبح بهيمة أى شاة صغيرة فطبخها ثم أخبر النبى صلى الله عليه وسلم بذلك وقال تعال أنت ونفر معك فدعا النبى صلى الله عليه وسلم أهل الخندق كلهم وأمر أن لا يخبز الجين ولا تنزل البرمة وانه صلى الله عليه وسلم حضر وبصق فى العجين والبرمة وبارك ثم أمر امرأة جابر أن تدعو خابزة

تخبزمعها وأن تقدح أى تغرف الطعام بحضرته قال جابر كما فى الصحيحين وهم ألف فأقسم بالله لاكلوا حتى تركوا وانحرفوا وإن برمتنا لتغط أى لتفور كما هى وإن عجيننا ليخبز كما هو وفى رواية للبخارى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لامرأة جابر كلى هذا وبعثى البقية وأهدى فإن الناس أصابتهم مجاعة (و) لخبار الشاة المشوية) له صلى الله عليه وسلم (بأنها مسمومة و) قد (صح فى البخارى أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يؤكل وغير ذلك) عطف على قوله انشقاق القمر أى وكغير ذلك من المعجزات (مما أفرد) لكثرته (بالتصنيف) ومن أجل ما صنف فيه كتاب دلائل النبوة للحافظ أبى بكر البيهقى وهذا النوع أحد ما عقد له فى كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلا وفى كل من الكتب الستة التى هى دواوين الاسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك والوارد فى كل من هذه الخوارق وإن كان خبر واحد لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخارق على يد مدعى النبوة متواتر بلاشك (وقول السهيلى فى بعض هذه) الخوارق (إنها علامة) للنبوة (لا معجزة) أى لا تسمى بذلك (بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس بذاك) أى ليس بمقبول لان المقبول لما ورد تبعه بشار اليه بما يشار به الى البعيد (فانه) صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة نصب عليه ذلك فهو (منصب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها) أى الدعوى (الى أن توفاه الله تعالى كأنه فى كل ساعة) أى فى كل وقت (يستأنفها) أى الدعوى (فكل ما وقع له) من الخوارق (كان معجزة) لاقترانه بدعوى النبوة حكما (وكأنه يقول فى كل ساعة) أى كل وقت (انى رسول الله) الى الخلق (و) كأنه يقول فى كل وقت وقع فيه خارق للعادة (هذا دليل صدقى) هذا تمام الكلام فى الامر الثالث (وأما) الامر الاول وهو (القرآن فهو المعجزة العقلية) أى التى يهدى الى إعجازها العقل لمن كان عارفا بطرق البلاغة أو كانت البلاغة له سليقة ومع كون المعجز عنه معقولا فهو منقول أيضا عمن قصد المعارضة ممن سولت له نفسه ذلك فأقر بالعجز مع كونه من فرسان

البلاغة ومنهم من أتى بما فضح به نفسه عند أبناء جنسه كما لا يخفى على من ألم بالتواريخ (الباقية) نعت ثان للمعجزة فان كون القرآن معجزا وصف له باق (على طول الزمان الذى) خبر ثان عن ضمير القرآن فان من أوصافه أنه الذى (أعيا كل بليغ بمعجزاته وغرابة أسلوبه وبلاغته) والجزالة بمايليها الركة فليس فى نظمه لفظ ركيك وغرابة أسلوبه هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب اذ لم يعهد فى كلامهم كون المقاطع على مثل يعملون ويفعلون والمطالع على مثل يا أيها الناس يا أيها المزمل الحاقة ما الحاقة عم يتساءلون وأما بلاغته فنظامه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق البشر وان أمكن بالنسبة الى قدرة البارى سبحانه ما هو فوق ذلك كما صرح به فى شرح المقاصد لان مقدوراته تعالى لا تتناهى واكتفى المصنف بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة مع الاندراج مفهوما فى مفهوم البلاغة اصطلاحا (لا بالا وابن) أى وليس اعجازه بالجزالة وغرابة الاسلوب (فقط) دون البلاغة (كقول القاضى) أبى بكر بن الطيب الباقلانى (ولا) اعجازه (بالصرف) أى صرف هممهم المتحدين (عن التوجه الى معارضته وسلبهم القدرة) على مثله (عند قصد ذلك خلافا للمرتضى) من الشيعة (وغيره) كالنظام وكثير من المعتزلة (والا) أى وان لا يكن ما ذكرنا بأن كان ما ذكروه من أن اعجازه بالصرف (كان الانسب) على قولهم (ترك بلاغته فانه اذا كان غير بليغ ولم يقدروا على معارضته كان أظهر فى خرق العادة به) ولان القول بالصرف ينافى المنقول عن كل من سمعه من البلغاء من طربهم لبلاغته وحسن نظمه وتعجبهم من سلاسته مع جزالته ومن وصفهم اياه بما يدل على ذلك وقد فصل صاحب الشفاء بعض ذلك (وأما) الامر الثانى وهو (حاله) صلى الله عليه وسلم (فما) أى فهو ما (اشتمل عليه من الآداب الكريمة والاخلاق الشريفة التى (وافى العمر) بالبناء للمفعول (فى تهذيب النفس لم تحصل) لمن أفنى عمره فى التهذيب (كذلك) أى كما حصلت له صلى الله عليه وسلم وتلك الاخلاق هى

ماورد من سماته الشريفة الاسانيد الصحيحة التى هى فى كل منها اخبار آحاد متعددة يفيد
مجموعها تواتر القدر المشترك بينها وهو ثبوت ذلك الخلق له صلى الله عليه وسلم (كالحلم)
وهو كما فى الشفاء حالة توقر وثبات عند الاسباب المحركات (وتمام التواضع) منه صلى
الله عليه وسلم (للضعفاء بعد تمام رفعته و) تمام (انقياد الخلق له والصبر) وهو حبس
النفس عند حلول ما تكره (والعفو) وهو ترك المؤاخذة بالذنب (مع الاقتدار) وقوله
(عن المسىء اليه) متعلق بالعفو (ومقابلة السيئة بالحسنة والجود) وقدم تفسيره فى
صحيح البخارى عن ابن عباس كان النبى صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير وكان أجود
ما يكون فى رمضان الحديث وفيه عن جابر ما سئل النبى صلى الله عليه وسلم شيأ قط فقال
لا (وتمام الزهد فى الدنيا) شدة (الخوف من الله تعالى حتى إنه ليظهر عليه) أثر (ذلك)
الخوف الشديد (اذا عصفت الريح ونحوه) أى نحو وقت عصف الريح من الاوقات
التى تعرض فيها عوارض سماوية من الكسوف وغيره أو نحو ما ذكر من هذه الاخلاق
الشريفة كالوفاء بالوعد وأداء الامانة وصلة الرحم والحياء وما ينتظم فى هذا السلك فقد
كان صلى الله عليه وسلم أعلى الخلق مقاما فى كل منها (ودوام فكره) كما وصفه بذلك ابن أبى
هالة فيما أورده القاضى أبو الفضل عياض فى الشفاء بقوله كان صلى الله عليه وسلم متواصل
الاحزان دائم الفكرة ليست له راحة ومن أراد تعرف شىء مما صدر من آثار هذه الاوصاف
الشريفة منه صلى الله عليه وسلم فعليه بكتاب الشفاء ومافى معناه من التآليف
(وتجديد التوبة والانابة فى اليوم سبعين مرة) بل أكثر ففى صحيح البخارى عن أبى هريرة
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول والله إنى لأستغفر الله وأتوب اليه فى اليوم أكثر
من سبعين مرة وفى صحيح مسلم عن الاغر المزنى قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم يا أيها الناس توبوا الى الله فانى أتوب اليه فى اليوم مائة مرة وروى أبو داود والترمذى
وصححه وابن ماجه عن ابن عمر قال كنا نعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى المجلس الواحد

مائة مرة رب اغفر لى وتب على انك أنت التواب الرحيم ولما كانت التوبة والاستغفار
يقتضيان الذنب وهو صلى الله عليه وسلم فى الرتبة العليا من العصمة بين المصنف معنى
التوبة والاستغفار فى حقه صلى الله عليه وسلم بما حاصله أنهما إما عن ذنب واقعا
توبته الرجوع الى مولاه فى ستر ما استقصره من الشكر بالنسبة الى ما ارتقى اليه من
المقامات الاكملية فانه عليه أفضل الصلاة والسلام (كلما بدا له من جلال الله وكبريائه
قدر) كان مرتقيا ذلك من كمال الى أكمل (فيستقصر بنظره اليه) أى الى ما بدا له (ما هو
فيه من القيام بشكره) تعالى على تلك الانعامات العظيمة (وطاعته) فيرجع الى الاعتصام
به تعالى و يطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر وقوله (والفراغ) بالجر عطفا على الحلم
كالمعطوفات قبله فمن أوصافه الشريفة الفراغ (عن هوى النفس) أى ميلها الى
مشتهياتها (و) عن (حظوظها) المنعوت ذلك الفراغ بأنه (مما لا يقع الا ان استولت
عليه معرفة الله تعالى حتى زهد فى نفسه حتى إنه) صلى الله عليه وسلم (ما انتصر لنفسه
قط الا أن تنتهك حرمة الله) تعالى جمع حرمة أى الامور التى أثبت له الاحترام (وما خير
بين شيئين الا اختار أيسرهما) أى على من صدر منه التعيير وان كان الأحظ له صلى الله
عليه وسلم الشىء الآخر فقد ساق صاحب الشفاء باسناده من الموطار وايه يحيى بن يحيى
الى عائشة رضى الله عنها قالت ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أمرين قط الا اختار
أيسرهما ما لم يكن اثما فان كان اثما كان أبعد الناس منه وما انتقم رسول الله صلى الله
عليه وسلم لنفسه الا أن تنتهك حرمة الله تعالى فينتقم لله بها وهو فى الصحيحين وسنن أبى
داود بمعناه وغالب ألفاظه وفى موضع آخر من الشفاء قالت عائشة رضى الله عنها
ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصرا من مظلمة ظلمها قط ما لم تكن حرمة من محارم
الله تعالى وهو عند مسلم وأبى داود بلفظ ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم شيأ قط
بيده ولا خادما ولا امرأة الا أن يجاهد فى سبيل الله وما نيل منه شىء قط فينتقم من صاحبه

الا أن ينتهك شئ من محارم الله تعالى فينتقم لله وهذان الحديثان دالان على زهده صلى الله عليه وسلم فى كل ما فيه حظ للنفس (وامرى) وأصله القسم بحياة المتكلم (انه من رآه) حال كون ذلك الرائى (طالب الحق لم يحتج عند مشاهدة وجهه الكريم الى غيره لظهور شهادة طلعته المباركة بصدق لهجته) أى كلامه لان المتكلم يلهج بالكلام أى يصدر منه مكررا (وصفاء سريرته كما قال المرتاد للحق فاه والا أن رأيت وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب) والمرتاد للحق هو الطالب له والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضى الله عنه فقد روى الترمذى وابن فانع وغيرهما بأسانيدهم عنه أنه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة جئت لانظر اليه فلما استبنت وجهه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب وفى الشفاء عن أبى رمثة «وهو بكسر الراء وسكون الميم وفتح الثاء المثلثة» التيمى رضى الله عنه قال أتيت النبى صلى الله عليه وسلم ومعى ابن لى فأريته فلما رأيته قلت هذا نبى الله حقا قال المصنف ناظما لهذا المعنى (و) قد (قلت فى قصيدة أمتدحه بها اذا لحظت لحاظك منه وجهاه ونازلت الهوى) أى المحبة (بعض النزال) أى كنت أهلا لمحبته غير محجوب بحجاب الحرمان (شهدت الصدق والاخلاص طرا) أى جملة (وجموع الفضائل فى مثال) أى فى ذات مشخصة هى ذاته الشريفة قال (وفى) قصيدة (أخرى قلت أيضا) أى ناظما لهذا المعنى والذى قبله وهو الفراغ من حظوظ النفس (اذا لحظت لحاظك منه وجهاه شهدت الحق يسطع منه فجرا) وفاعل يسطع ضمير يعود الى الحق وفجرا حال منه لانه مؤول بالمشتق أى يسطع منه منيرا (خليا عن حظوظ النفس حاشاه أرقت منه وماقط ظفرا) يعنى أن هوى النفس وحظوظها التى من شأنها أن تترق من اتصف بشئ منها لم تصل الى الاستيلاء على قدر قلامة ظفر من جنابه الشريف صلى الله عليه وسلم (وتفاصيل شيمه الكريمة تستدعى مجلدات) تؤلف فيها ولا تستوفيها (هذا) الذى اتصف به من كريم الشيم وعظيم الاخلاق (كله مع العلم بأنه انما نشأ بين قوم لا يعلمون علما ولا أدبا يرون الفخر) زاريا

يذهبون

يذهبون اليه (ويتهالكون عليه) وهو أن يفتخر بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم لنفسه ولقومه واحتقار لمن يفاخره والتهالك على الشئ الازدحام على أخذه بحيث يهلك بعض القوم بعضا بسببه (و) يرون (الاعجاب) أى الخيلاء والكبر رأيا (ويتغالون فيه) أى يبالغون بحيث يقصد كل منهم غلبة صاحبه فيه وأصل المغالاة من غلوة السهم أى المسافة التى يقطعها اذا رمى به أى المراماة لينظر أى غلوة أبعد مسافة أو من الغلاء ضد الرخص بأن ينادى على السلعة فمن يزيد فيحاول كل أخذها بأغلى مما دفع صاحبه ثم توسع باطلاقه على كل مبالغة فيها مغالبة (معبوداتهم حظوظ النفس) كما قال تعالى أرأيت من اتخذ الهه هواه وفى قوله معبوداتهم الخ مبالغة فى التشبيه فالتركيب على المختار تشبيه بليغ وعلى رأى استعارة وقد حاز صلى الله عليه وسلم هذه المناقب العظيمة مع أنه (لم يؤثر) أى لم ينقل (عنه أنه خرج عنهم الى حبر) أى عالم (من أهل الكتاب تردد اليه) ليتعلم منه (ولا) الى (حكيم عول عليه) ليتهذب به (بل استمر بين أظهرهم الى أن ظهر بمظهر علم واسع وحكمة بالغة) ذلك المظهر هو ذاته الشريفة اذ هى موضع ظهور العلم والحكمة فنى الكلام شبه التجريد (مع بقائه) صلى الله عليه وسلم (على أميته لا يقرأ ولا يكتب) وذلك أبهر لشانه وأظهر لبرهانه (وأخبر) صلى الله عليه وسلم (عن مغيبات ماضية) من أخبار قرون سالفة (و) أحوال (أمم خالية لا يطلع عليها الا من مارس الكتب واختلف الى أفراد بشار اليهم فى ذلك الزمان) بالعلم (لندرة شعة المعرفة فى أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم) أى بخله (بالقليل الكائن عنده) من ذلك فلا يسمح بتعليم شئ منه لاحد بل قد كان أهل الكتاب كثيرا ما يسألونه الواحد أو العدد منهم عن شئ فينزل عليه من القرآن ما يبين ذلك كقصة موسى والخضر ويوسف واخوته وأصحاب الكهف ولقمان وابنه وأشباه ذلك وما فى التوراة والانجيل والزبور وصحف ابراهيم وموسى مما صدقه فيه العلماء بها ولم يقدروا على تكذيبه (و) أخبر صلى

الله عليه وسلم (عن أمور مستقبلة) فوقعت كما أخبر (مثل قوله تعالى) في الروم لما غلبهم فارس ألم غلبت الروم في أدنى الارض (وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين) وقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الآية فكان جميع هذا كما قال صلى الله عليه وسلم (واذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل ما أخبر به) صلى الله عليه وسلم ونبوتهم من جملته (و) ما أخبر به (هو المراد بالسمعيات) في كتب أصول الدين ﴿(وهاهو الركن الرابع في السمعيات) أي ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل باثباتها كالحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك مما يأتي عنه تراجمه وأما الامامة وما يتعلق بها فقد جرى المصنف أول الكتاب على أنه ليس من العقائد الاصلية بل من المتممات لانها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما نظم في سلك العقائد تأسيا بالمصنفين في أصول الدين ولا يخفى أن هذا وان تم في نصب الامام لا يتم في كل مباحث الامامة فان منها ما هو اعتقادي كاعتقاد أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الاربعة في الفضل ونحو ذلك فلهذا والله أعلم نظمت في سلك العقائد وأدخلها بعض المصنفين في تعريفه كما قدمناه أول هذا التوضيح (و) هذا الركن (مداره) أيضا (على عشرة أصول هي الاصل الاول في الحشر والنشر)

(الركن الرابع في السمعيات ومداره على عشرة أصول الاصل الاول في الحشر والنشر الخ) قلت لو كان لي من الامر شيء قدمت أحوال البرزخ على أحوال القيامة وهذا الحشر للاجساد عند أهل الحق لان إحياء الله تعالى الابدان بعد موتها وتفرق أجزائها ممكن عقلا وكل ما لا يأباه العقل وأخبر صادق القول عنه فهو حق والا لم يكن الصادق صادقا فيكون القول بحشر الاجساد واحيائها حقا أما الاول وهو أن الاحياء ممكن عقلا فلان الامكان

والنشر

والنشر (احياء الخلق بعد موتهم والحشر سوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة والنار (أما الملي) أي المنسوب الى ملة أي شريعة جاءهم نبي من جهة تمسكه بها واعتقاده حقيتها (فقاطع بها القطع بورودها عن الله ورسوله) ولا خلاف بين الشرائع في الاصول الاعتقادية انما الاختلاف بينها في الفروع وكل ما ورد في شريعتنا من أصول العقائد فهو كذلك في كل ملة وقد (قال تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده) وقال تعالى (أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى) وقال تعالى (ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة) وقال تعالى (الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه) وقال تعالى (ثم الينا تحشرون) وقال تعالى (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) أي بتقدير تمثيل قدرته بقدركم الحادثة التي تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها كما يشير الى ذلك قوله تعالى وله المثل الاعلى فان جميع مقدوراته تعالى بالنسبة الى قدرته التي هي صفته القديمة سواء لا يتصور فيها تفاوت بالاهونية (وتكرر) ذلك الحشر والنشر في كلام الله تعالى ورسوله (كثيرا) كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة واليه ترجعون وقوله تعالى أيحسب الانسان ألن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى يوم

بالنظر الى القابل حاصل لان أجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحياة لانه لو لم تقبلهما لم تتصف بهما فتكون الاجزاء قابلة لهما وكذا بالنظر الى الفاعل حاصل للزوم الامرين حاصلين أحدهما كونه تعالى قادرا على الايجاد والثاني كونه عالما بأعيان أجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق أنه تعالى عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها وايجاد الحياة فيها فثبت أن حياة الابدان ممكن وأما الثاني وهو اخبار الصادق عنه بقوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده فأول خلق حياتهم بالارواح والاجساد فكذا

بحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقوله تعالى أفلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الآيات وقد تواتر معنى الاحاديث النبوية (حتى صار) لكثرة تكراره في الكتاب والسنة وعلى ألسنة علماء الامة (مما علم بالضرورة) من الدين فلا يتوقف على نظر (وانعقد الاجماع على كفر من أنكرهما) أي الحشر والنشر (جوازا أو وقوعا) أي أنكر جوازهما أو أنكر وقوعهما أو أنكرهما وان جوزه وقد أنكرهما معا الفلاسفة الزاعمون أن المعاد الا الروحاني لا الجسماني وهذا الانكار هو أحد الامور التي كفروا بها (وان لم يجمع على الاكفار بجحد كل فرض) كما تعرفه في الخاتمة بل قد وقع بين أئمتنا خلاف في اكفار الفرق المخالفة لنا من أهل القبلة كالمعتزلة وغيرهم والمعتمد عدم تكفيرهم (وأوجبه المعتزلة) أي قالوا بوجوب وقوع ما ذكر من الحشر والنشر (عقلا بناء) منهم (على ايجابهم) على الله تعالى (ثواب المطيع)

الاعادة وقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وقوله تعالى ان الله يبعث من في القبور والذي في القبور الاجساد دون الارواح وقوله تعالى أيحسب الانسان ألن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه وقوله تعالى فاذاهم من الاجداث الى ربهم ينسلون وغير ذلك من الآيات الدالة على حشر الاجساد يوم القيامة وذهبت الفلاسفة الى حشر الارواح دون الاجساد وشبهتهم من وجهين أحدهما أن حشر الاجساد موقوف على صحة اعادة المعدوم وهو محال فكذا الموقوف عليه بيانه أن الحكم عليه بصحة العود يقتضي تعينه في ذاته وتخصصه في نفسه وهو بعد عدمه نفي محض ليس له تخصص فكان الحكم عليه باطلا ● والثاني انه لو قتل انسان وأكله آخر وصار جزأ من الآكل فالجزء المأكول اما أن يعاد في المأكول منه فقط فحينئذ ضاع بدن الآكل أو في الآكل فقط فحينئذ ضاع بدن المأكول منه أو جعل جزأ لبدنيهما معا وهو محال وآيا ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه والجواب عن الاول

اى

أي اثابته (وعقاب العاصي) أي معاقبته (وعندنا وجوب وقوعه) أي ما ذكر من الحشر والنشر (لاخباره) تعالى (به فقط) في كتبه وعلى ألسنة رسله لا لايجاب العقل وقوعه (و) لا يجب عندنا على الله شيء من ذلك (تجوز العفو عن مات مصرا على الكبائر بشفاعة النبي) صلى الله عليه وسلم (أو دونها) بمحض فضل الله سبحانه قال تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروى أنس بن مالك أنه صلى الله عليه وسلم قال شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي أخرجه أبو داود والترمذي وابن حبان والبزار والطبراني وروى أحمد باسناد جيد أنه صلى الله عليه وسلم قال شفاعتي لمن يشهد أن لا اله الا الله مخلصا وأن محمدا رسول الله يصدق لسانه قلبه وقلبه لسانه (وعندهم) أي المعتزلة (لا أثر للشفاعة الا في زيادة الثواب للوجوب) أي لاجل قولهم بالوجوب

أن هذا الحكم على الوجود في الذهن فانه يصح أن يعاد في الخارج لا على المعدوم المطلق والجواب عن الثاني مبني على مقدمة وهي أن لكل انسان أجزاء أصلية من أول عمره الى آخره والانسان هو انسان حقيقة ولا يقع فيها التفاوت مدة حياته وأجزاء فضلية وهي ما زاد على ذلك وقد وقع التفاوت فيها فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته باقية في الحالين واذا تقرر هذا فالمعاد من كل من الانسانين أجزاؤه الاصلية التي يكون بها الانسان انسانا فان تلك الاجزاء هي الباقية من أول عمره الى آخره وهي الحاضرة لنفس الانسان حالة الكر والنوم وأما الشكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما من عوارض البدن الذي يفضل عنه الانسان في أكثر أحواله فانه لا يعاد اذ لا مدخل له في الانسانية واذا كان كذلك فلا يلزم المأكول أصلي من الانسان المأكول منه فضلي من المتغذي وهو الآكل فاذا أعيد فلا يعاد في الآكل ويعاد في المأكول منه حينئذ لا يلزم أن لا يكون أحدهما معادا بتمامه وانما يلزم ذلك لو كان الجزء الثاني أصليا من كل منهما وهو ليس كذلك

(الذى ذكرناه) عنهم وهو وجوب تعذيب من مات مصرا على المعصية وانما من مات على الطاعة بحسب طاعته (ولا خلاف فى عدم العفو عن الكفر) انما الخلاف فى دليله فلا يجوز وقوعه (سمعا عندنا) أى من جهة دلالة السمع قال تعالى (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) أى (لو شفعوا لكن لا يقع ذلك) أى اتيانهم بالشفاعة قال تعالى (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه و) لا يجوز العفو عن الكفر (عقلا) أى من جهة دلالة العقل (عندهم) أى المعتزلة (على ما زعموا هم وصاحب العمدة من الحنفية بناء) منهم (على أن العفو عنهم) أى عن الكفار (مخالف للحكمة على ما ظنوا) قالوا قضية الحكمة التفرقة بين المسىء والمحسن وفى جواز العفو عن المسىء تسويه بينهما (فيمتنع) العفو (عقلا عليه تعالى فيجب العقاب) أى وقوعه منه تعالى لانه يثبت بترك العفاب نقص فى نظر العقل لكونه خلاف قضية الحكمة (كما أسمعناك) فى الاصل الرابع من أصول الركن الثالث (من معنى الوجوب المنسوب اليه تعالى فى كلامهم) وقد أجيب بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بمنع كون قضية الحكمة التفرقة ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير دوام تعذيب المسىء كرمانه النعيم دون تعذيب بالنار (و يشفع الانبياء عليهم الصلاة والسلام (والصلحاء) من الشهداء وغيرهم للاحاديث الصحيحة

(قوله وعقلا عندهم على ما زعموا هم وصاحب العمدة من الحنفية) تقدم تسميته ونسبته (قوله على ما ظنوا) قلت تقدم الكلام فيه (قوله والحق اعادة ما انعدم الخ) تقدم صحته فى دليل أهل الحق على حشر الاجساد (قوله و يشفع الانبياء الخ) هذا مؤخر الحصون عما بعده ولم يذكر لاهل السنة دليلا ولا للمخالف شبهة الا ما يشير اليه من البناء على الوجوب المتقدم واحتج الامام أبو العباس الصابونى لاهل السنة بقوله تعالى للكفرة فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو لم تنفع الشفاعة للمؤمنين لم يكن لتخصيص الكافرين بالذكر فائدة وكذلك قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وهذا أمر بالشفاعة لكل

الكثيرة

الكثيرة المتواترة المعنى ومنها حديث أبى سعيد فى الصحيحين أن ناسا قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة الحديث بطوله وفيه فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق الا أرحم الراحمين الحديث وحديث أبى سعيد أيضا

مؤمن وكذا قوله عليه الصلاة والسلام ان لكل نبى دعوة مستجابة فمنهم من دعا بها على قومه ومنهم من اتخذها دنيا وانى اختبأت دعوتى شفاعة لامتى يوم القيامة لمن مات لا يشرك بالله شيئا ومما اشتهر واستفاض فيما بين الامة حتى قرب من حد التواتر قوله صلى الله عليه وسلم شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى وهذا نص فى الباب وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الصحاح والحسان أخبار بألفاظ مختلفة بحيث لو جمعت آحادها لبلغت حد التواتر فى اثبات الشفاعة فلا أقل من الاشتهار وانكار ما اشتهر من الاخبار بدعة وضلالة قلت من الصحاح حديث أنس بطرق وحديث حذيفة وحديث عبد الله بن عمرو وحديث أبى سعيد الخدرى وحديث عبد الله بن مسعود ومن الحسان حديث أنس باللفظ الذى اشتهر وحديث عوف بن مالك وحديث عبد الله بن أبى الجدعاء وحديث جابر ابن عبد الله عند الطبرانى قال أبو العباس وشبهة المعتزلة فى ذلك قول الله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق غير مرضى ولان فى الشفاعة سؤالا من الله تعالى أن يجعل عدوه وليه وأهل النار أهل الجنة وانه ليس بمستحسن ولان فى اثبات الشفاعة لاصحاب الكبائر تحريض الناس على الذنوب وانه لا يجوز والجواب أن انتظام المطلق المذكور فى القرآن هو الكافر وأن المرتضى فى قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى كل مؤمن لما معه من الايمان والطاعات ولان المراد من الآية أنهم لا يشفعون الا لمن رضى الله بشفاعته فلم قلتم ان الله لا يرضى لصاحب الكبيرة وفيه الخلاف وعن قولهم فيسؤال أن اجعل عدوك وليا قلنا غير مستقيم بنيتم هذا على أصولكم الفاسدة ان المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج عن الايمان فيصير عدو الله تعالى فأما على أصلنا المؤمن لا يصير عدو الله بارتكاب

عند الترمذي وحسنه ان من أمتي من يشفع للفئام ومنهم من يشفع للقبيلة ومنهم من يشفع للرجل والرجلين على قدر عمله ومنها حديث الترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم ليدخلن الجنة بشفاعة رجل من أمتي أكثر من بني تميم (و) قد (اختلف في كيفية الاعادة) بعد الموت ومصير البدن ترابا (فذهبت طائفة من الكرامية) أتباع محمد بن كرام بتشديد الراء وبعضهم يخففها (الى أن الجواهر) أي الاجزاء التي منها تأليف البدن (لا تنعدم بل تتفرق) وتختلط بغيرها وتتصور بصورة التراب مثلا وقد زالت عنها الحياة واللون والرطوبة والهيئة والتركيب (ثم يجمعها) الله (سبحانه و يؤلفها على النهج الاول) كما كانت وأصل النهج سلوك الطريق و يطلق مرادا به الطريق والحال والصفة وهو المراد هنا ووجه ما قالوه لا بأن الاجزاء المتفرقة المذكورة قابلة للجمع بلا ريبة والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها الآتي بدن من الابدان قادر على جمعها وتأليفها لما تقرر من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول قدرته لكل الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعا وهو المطلوب وهؤلاء ينكرون اعادة المعدوم

الكبائر نص على هذا أبو حنيفة رحمه الله تعالى في كتاب العالم والمتعلم ولا يصير أهلا للنار مطلقا بل هو في مشيئة الله تعالى فيه سؤال أن يعامل عبده بفضله وكرمه قولهم تحريض للناس على الذنوب قلنا ليس كذلك قلنا لا نحكم بوجوب الشفاعة لأمن العبد العذاب و يتكل على الشفاعة و يتجرأ على الذنوب بل نقول بجوازها وتصورها في حق كل فرد من أصحاب الكبائر ليرجو نيل الشفاعة ولا ييأس من العفو والمغفرة وفيما ذكرتم من امتناع الشفاعة واستحالة العفو وتخليد أصحاب الكبائر تحريض للناس على اليأس والقنوط من رحمة الله تعالى وانه كفر قال الله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون (قوله واختلف في كيفية الاعادة) قلت البعث قبل الشفاعة في الوجود على ما قدمنا وقد قدمنا تحقيق هذا في حشر الاجساد

(والحق

(والحق انها) أي الجواهر التي منها تأليف البدن (تنعدم) كلها (الا بعضا) منها (منصوصا عليه) في الحديث الصحيح وهو عجب الذنب (ثم تعاد بعينها) بعد عدمها وانما قلنا بذلك (للظاهر) قوله صلى الله عليه وسلم (كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب) والحديث في الصحيحين وغيرهما بطرق وألفاظ متفاوتة في الصحيحين ليس من الانسان شيء لا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وفي رواية لمسلم وأبي داود والنسائي كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفي أخرى لمسلم أيضا ان في الانسان عظما لا تأكله الارض أبدا منه يركب الخلق يوم القيامة قالوا أي عظم هو يا رسول الله قال عجب الذنب وفي رواية لاحمد وابن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حبة خردل منه تنبتون وهو بفتح العين المهملة وسكون الجيم ثم موحدة محله أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه في المحل محل أصل الذنب من ذوات الاربع (والمسئلة عند المحققين ظنية) يعني مسئلة أن الاعادة هل هي جمع الجواهر المتفرقة المختلطة أو ايجادها بعد عدمها وممن صرح بذلك منهم حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد قال فان قيل لما تقولون أتعدم الجواهر والاعراض ثم تعاد ان جميعا أو تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات يعني أن الادلة الواردة ظنية قال المصنف (والحق) أن في المسئلة بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين (اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق) من الاجزاء (لا الحكم بأنه) أي الشأن (انما يكون) الوجه الذي يقع عليه الاعادة (كذا) أي اعادة المعدوم (بعينه أو كذا) أي جمع المتفرق أي انما يكون على أحد الوجهين على التعيين دون الآخر (للحكم باستحالة خلافه) لان خلافه ممكن وانما قلنا بوقوع الاعادة على الكيفيتين معا (لشمول القدرة) الالهية (لكل الممكنات) وكل من اعادة ما انعدم وتأليف ما تفرق أمر ممكن أما امكان تأليف ما تفرق فظاهر كما مر وأما

امكان اعادة ما انعدم فأشار اليه بقوله (والاعادة احداث كالابداع الاول) أى الايجاد من عدم لم يسبقه وجود (وغايته طريان العدم على المبدع أولا نصيره كأنه لم يحدث وقد تعلقت القدرة) الالهية (بايجاده من عدمه الاصلى فكذا) أى كتعلقها بايجاده من عدمه الاصلى يتعلق بايجاده (من عدمه الطارئ) كما نبه عليه قوله تعالى كما بدأكم تعودون وقوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم فالايجاد الثانى ليس بممتنع لذاته ولا لشئ من لوازم ذاته والا لم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثانى لان مقتضى ذات الشئ أو لازمه الذاتى لا يختلف بحسب الازمنة فلا يكون ممتنعا فى وقت ممكنا فى وقت واذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة فى انتفاء وجوبه فيكون ممكنا وهو المطلوب فمعنى الاعادة أن الموجود ثانيا هو الموجود أولا (لان الموجود ثانيا مثله) أى مثل الاول (بل هو) الموجود أولا وجد (بعد فناء عينه) وجودا ثانيا (وهذا) أى القول بان الموجود أولا هو الموجود ثانيا بعينه لا مثله اشارة الى (ان وجود عينه أولا انما كان على وفق تعلق العلم به) أى بوجوده (والفرض أنها) أى الموجودات (أيضا بعد طريان العدم عليها) ثابتة فى العلم) حال كونه (متعلقا) فى الازل (بايجادها) لوقت وجودها اذ المعدومات التى يؤلت الى الوجود انما وجدت على حسب تعلق العلم بوجودها قبل بروزها الى الوجود وبعده والموجودات التى طرأ عليها العدم انما عدمت على حسب تعلق العلم فى الازل واذا وجدت ثانيا فعلى حسب تعلق العلم فى الازل بايجادها قال المصنف رحمه الله (وعندى) أنه (يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر فى العدم وتقررها فيه على هذا أعنى الثبوت والتقرر العلمى اذ يبعد من العقلاء ذوى الحوض فى الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه) فان المعتزلة يقولون المعدوم شئ وثابت فاذا عدم الموجود بقى ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعاد قولهم المعدوم ثابت اذا لم يحمل على ما قاله المصنف لا يتحصل منه معنى ولا يتجه له وجه يحمل عليه اذ ليس للثبوت معنى الا

الوجود

الوجود والتحقق ولو قيل المعدوم موجود لكان كلاما متناقضا لا يصدر عن عاقل ثم على ما أوله عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم (وكذا) أى وكما أقول بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر فى العدم على ما ذكر (لا أجزم) بقول من الاقوال التى اختلف فيها القائلون بصحة الفناء على الجواهر فلا أجزم (بأن الافناء) أى افناء الجوهر (بكلمة افن كايجاده بكلمة كن) كما ذهب اليه أبو الهزيل من المعتزلة (أو) ان افناء الجوهر (بواسطة احداث ضد) له (هو الفناء الواحد للكل) أى كل أجزاء البدن كما قاله ابن (١) الاخشيد من المعتزلة فانه ذهب الى أن الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا فى جهة معينة فاذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها (أو) أن افناء الجوهر بواسطة احداث أضداد متعددة (بعدد كل جزء) من أجزاء الجسم وهى الجواهر التى تألف منها الجسم فى كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجوهر فى الزمان الثانى كما ذهب اليه ابن شيث منهم أيضا (أو) ان الافناء (بنفى) أى بسبب نفى (شرط هو البقاء الذى يخلقه الله تعالى حالا فحالا فى الجوهر فاذا لم يخلقه انتفى) الجوهر كما ذهب اليه الاكثرون من أصحابنا والكعبى من المعتزلة (بل الكل) أى كل هذه الاقوال (فى حيز الجواز والحكم بأحدها عينا لا يقوى فيه موجب) أى دليل يوجب القول به (غير أنا لا نقول بخلق الافناء) أى بان الضد الذى بسبب حدوثه يحصل الفناء هو خلق فناء واحد (لا فى محل) فتفنى به الجواهر بأسرها كما ذهب اليه أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وفى تعبير المصنف بخلق الافناء اتساع (ونحوه) أى ولا نقول بنحو هذا القول من الاقوال الظاهر بطلانها كقول أبى على الجبائى وأتباعه بأنه تعالى يخلق بعدد كل جوهر فناء لا فى محل فيفنى الجوهر وقول النظام ان الجسم ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فتى لم يخلق فنى (وكذا يجوز كونه) أى الحشر (جسمانيا فقط بناء على

(قوله وكذا يجوز كون الحشر جسمانيا) فلشوهوا الحق على ما قدمنا

(١) فى نسخة الاخشيد وقوله فيما يأتى ابن شيث فى نسخة ابن شيب ولعل كتبه مصححه

القول بأن الروح جسم لطيف سار فى البدن كماء الورد) أى كسريان ماء الورد (فى الورد والنار فى الفحم) فالمعاد وهو كل من الروح والبدن جسمية لا معاد الا لجسم وأوفى قوله

(قوله القول بأن الروح جسم لطيف سار فى البدن كماء الورد فى الورد والنار فى الفحم) قلت أورده الامام القونوى وزاد أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة ما استمرت هى فى الجسد فاذا فارقته لم تبق الحياة قالوا الحياة للروح بمنزلة الشعاع للشمس فان الله تعالى أجرى العادة بأن يخلق النور والضياء فى العالم مادامت الشمس طالعة كذلك يخلق الحياة للبدن مادامت الروح فيه والى هذا القول مال مشايخ الصوفية قال وهذا الكلام فى جنسيته على طريق الاجمال لا فى حقيقته لانه غير معلومة للبشر أصلا قال عبد الله ابن بريدة ان الله تعالى لم يطلع على الروح ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا وقال النظام الروح جوهر باق لا يفنى وان مكانه فى الجسم مكان النار فى الفحم مادامت الاخلاط معتدلة فاذا فسدت الاخلاط خرجت وقال معمر من المعتزلة روح الانسان عين من الاعيان لا يجوز عليها الانقسام ولا الحركة ولا السكون ولا تفتقر الى محل وانه يدبر البدن ويحركه ويسكنه ولا يجوز ادراكه ولا رؤيته وقالت الاوائل جوهر روحانى قائم بنفسه غير متحيز وليس بجسم ولا منطبع فى جسم ولا متصل به ولا منفصل عنه وهذه مذاهب سبعة متقاربة ذكر الغزالى أن للانسان روحين أحدهما بخار لطيف يعتدل باعتدال المزاج وهو الحامل لقوى الحس والحركة ويفنى بالموت وبتلاشى قصناعة الطب عليه تدور فى تعديله واصلاحه والثانى لطيفة ربانية مضافة الى الرب تعالى فى قوله ونفخت فيه من روحى ويدعى أنها جوهر بسيط غير منقسم ولا متحيز وهو حامل الامانة التى هى المعرفة والتكليف وهو القلب فى لسان الصوفية وانه يبقى بعد الموت لقوله تعالى بل أحياء عند ربهم يرزقون قال وأولى الاقوال هو الاول قال فان قيل أليس قال الله تعالى قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا فنهى عن الكلام لانها من أمر ربى لا من أمركم

(او)

(أو روحانيا) بمعنى الواو أى ويجوز كون الحشر روحانيا (جسمانيا بناء على القول بأنها) أى الروح (جوهر مجرد) ليس بجسم ولا قوة حالة فى الجسم بل تتعلق به تعلق التدبير والتصرف (لا تفنى بفناء البدن ترجع الى البدن أى الى تعلقها به) أى بما كانت متعلقة به من الابدان فالمعاد شيآن جسم وروح تعاد اليه وهى ليست بجسم وهذا

فالجواب انما نهى عن الكلام فى حقيقة الروح وهى غير معلومة للبشر أصلا بل هى فى علم الله تعالى الذى أحاط بكل شئ علما أما الكلام فى جنسه على طريق الاجمال فهو من العلم القليل الذى آتانا الله تعالى بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا وذلك أنا اذا قلنا انه جسم لم نخرجه من أمر ربنا بل لله الامر جميعا وعلمنا القليل هو أنا نعلم أن الموجود على ضربين قديم وحادث فالقديم ذات الله وصفاته والحادث الاجسام والاعراض ونعلم أن الروح ليس بقديم لثبوت دلالة الوحدانية وابطال قديمين واذا استحال أن يكون قديما فهو اما عرض أو جسم أعرضنا عن العرض لان العرض لا ينتقل ولا يقبض والروح منقول ومقبوض فعلمنا أنه جسم وقولنا بأنه جسم لا يدل على أنا عرفنا حقيقته الان لفظ الجسم اسم مطلق ينطلق على جميع الاجسام والاجسام متماثلة ولها خصائص وصفات لا يعرفها الا خالقها اللطيف الخبير وقد ورد فى الحديث ما يدل على أنه جسم وهو أن روح المؤمن تعرج بها الملائكة الى العرش وأن أرواح الشهداء فى حواصل طير تعلق من ثمار الجنة ثم تأوى الى قناديل معلقة تحت العرش وأن روح الميت ترفرف فوق نعشه تنادى لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى وأن الارواح تجمع فى الصور ثم اذا نفخ فى الصور تخرج الى أجسادها ولها دوى كدوى النحل وأن أرواح الكفار تجمع فى شر برهوت وكلها تدل على أنه جسم لان هذه الاوصاف أوصاف الاجسام (قوله أو روحانيا جسمانيا الخ) قلت وبقى أنه روحانى فقط وهو مذهب الفلاسفة وقد تقدم ابطاله (قوله بناء على القول بأنها جوهر مجرد لا يفنى الخ) قلت تقدم أن النظام قال بنحو هذا والله أعلم

رأى كثير من الصوفية والشيعة والفرق بينه وبين مذهب التناسخية كما قال الامام الرازى فى نهاية العقول أن التناسخية يقولون بقدم الارواح وردها الى الابدان فى هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار والمسلمين القائلين بالمعاد الروحانى يقولون بحدوث الارواح وردها الى أبدانها لا فى هذا العالم بل فى الآخرة والقول بالنفوس المجردة لا يرفع بانفرادها أصلا من أصول الدين بل ربما يؤيده اه ملخصا (وأكثر المتكلمين على الاول) وهو أن الروح جسم لطيف سار كالمر (لقوله تعالى فادخلى فى عبادى والتجرد ينافيه) أى ينافى الدخول فى العباد بمعنى الدخول فى أبدانهم لان المجرد لا يكون داخلا فى البدن لا بكونه جزأ منه ولا قوة حالة فيه اذ المجرد كالمر عبارة عما ليس بجسم ولا قوة حالة فى الجسم بل هو لا مكانى فلا يقبل اشارة حسية وانما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كتدبير الملك أمور اقليمه وليس حالا به (وكذا ماورد) فى الحديث (من أن أرواح بعض المؤمنين فى أجواف طيور خضر ترتع فى الجنة وتأوى الى قناديل معلقة تحت العرش وأرواح الكفار فى) أجواف (طيور سود فى سجين) كل ذلك ينافى التجرد كالمر والوارد فى أرواح بعض المؤمنين هو ما فى صحيح مسلم من حديث مسروق قال سألنا عبد الله يعنى ابن مسعود عن تفسير هذه الآية ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فقال أما انا قد سألنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم

(قوله وكذا ماورد من أن أرواح بعض المؤمنين الخ) قلت قال الامام القونوى ثم الارواح على أربعة أوجه أرواح الانبياء عليهم الصلاة والسلام تخرج من أجسادهم ويصير مثل صورتها مثل المسك والكافور وتكون فى الجنة وتأكل وتنعم وتأوى بالليل الى قناديل معلقة تحت العرش وأما أرواح الشهداء فتخرج من أجسادها وتكون فى أجواف طيور خضر فى الجنة تأكل وتنعم يدل عليه قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله وتأوى بالليل الى

فقال

فقال أرواحهم فى أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى الى تلك القناديل وفى جامع الترمذى من حديث كعب بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر تعلق من ثمر الجنة أو شجر الجنة وتعلق بضم اللام معناه تتناول بفمها والوارد فى أرواح الكفار لم يحضرنى حين هذه الكتابة تخريجه وأقرب ما وجدت الى لفظه ما أخرجه ابن منده عن أم كبشة بنت المعرور قالت دخل علينا النبى صلى الله عليه وسلم فسألناه عن هذه الارواح فقال ان أرواح المؤمنين فى حواصل طير خضر ترعى فى الجنة وتأكل من ثمارها وتشرب من مياهها وتأوى الى قناديل من ذهب تحت العرش يقولون ربنا ألحق بنا اخواننا وآتنا ما وعدتنا وان أرواح الكفار فى حواصل طير سود تأكل من النار وتشرب من النار وتأوى الى جحر فى النار يقولون ربنا لا تلحق بنا اخواننا ولا تؤتنا ما وعدتنا وروى البيهقى وابن أبى شيبة من طريق ابن عباس رضى الله عنهما عن كعب موقوفا عليه قال جنة المأوى فيها طير خضر ترتع فيها أرواح الشهداء تسرح فى الجنة وأرواح آل فرعون فى طير سود تغدو على النار وتروح وأرواح أطفال المسلمين فى عصافير فى الجنة وأخرج هناد بن السرى فى الزهد عن هزيل هو ابن شرحبيل قال ان أرواح آل فرعون فى

قناديل معلقة تحت العرش وأما أرواح المطيعين من المؤمنين بين السماء والارض فى الهواء وأما أرواح الكفار فى جوف طير سود فى سجين والسجين تحت الارض السابعة قلت قد جاء فى الحديث فى أرواح المؤمنين خلاف هذا روى الامام أحمد بن حنبل عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال نسمة المؤمن اذا مات طائر يعلق فى شجر الجنة حتى يرجعه الله الى جسده يوم يبعثه ورواه مالك فى الموطا وقد روى عن عبد الله بن عمرو قال أرواح المؤمنين فى أجواف طير خضر كالزرازير يتعارفون فيها ويرزقون من ثمرها والكل يناف التجرد والله تعالى أعلم

أجواف طير سود تروح وتغدو على النار فذلك عرضها المذكور في قوله تعالى وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الحديث وكعب وهزيل تابعيان فلقولهما هذا حكم المرسل لانه مثله لا يقال من جهة الرأى ويقوم مقام هذه الاحاديث في مقصود هذا الاستدلال وصف الروح في الاحاديث الصحيحة بان الملك يعرج بها عند قبضها وما في مسند أحمد باسناد رجاله رجال الصحيح عن البراء رفعه من أن روح الكافر ينتهي بها الى السماء فلا يفتح لها وأن روحه تطرح طرحا (ومن أهل السنة جماعة على) المذهب (الثاني) وهو أن الحشر روحاني جسماني (كالغزالي) حجة الاسلام (و) الامام أبي منصور (الماتريدي وغيرهما) كالراغب والحليمي (ولهم أيضا ظواهر) تمسكوا بها (والمسئلة ظنية) لا قاطع فيها • واعلم أن صاحب شرح المقاصد قال قد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في ألسنة بعض العوام أنه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى أن انكاره كفر ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد ثم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه اه كلام شرح المقاصد • واعلم أن كلام الغزالي في الاقتصاد صريح في أن المعاد عين الاول فانه قال بعد أن ذكر ذلك فان قيل بم يتميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولهم ان المعاد هو عين الاول قلنا المعدوم منقسم في علم الله تعالى الى ما سبق له وجود والى ما لم يسبق له وجود كما أن العدم في الازل انقسم الى

(قوله ومن أهل السنة جماعة على الثاني كالغزالي والماتريدي وغيرهما) قلت تقدم ما قال الغزالي ولا أحفظ عن الماتريدي ما يماثله والله تعالى أعلم

ما سيكون له وجود والى ما علم الله أنه لا يوجد وهذا الانقسام لا سبيل الى انكاره فالعلم شامل والقدرة واسعة ومعنى الاعادة أن يبدل الوجود بالعدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل أن يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود ثم قال وقد أطنبنا في هذه المسئلة في كتاب التهافت يعني مؤلفه الذي سماه تهافت الفلاسفة وحكينا في ابطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التي هي غير متميزة عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذاهبهم لالاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا أن الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له والبدن آلة له الزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك يرجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان اه كلام الاقتصاد وفيه من ابعاد حجة الاسلام عما نسب اليه ما لا يخفى ولما ذكر المصنف الخلاف في حقيقة الروح عرف الحياة الحادثة ليظهر مغايرتها للروح فقال (والحياة عرض يلازم وجوده في البدن تعلق الروح) بالبدن (عادة) أي بحسب ما أجرى الله تعالى به عادته (فاذا فارقت الروح) البدن (فارقته الحياة أيضا) وتقييد المصنف بالعادة للتنبيه على أن اعتدال المزاج ووجود البنية أي البدن المؤلف من العناصر الاربعة والروح الحيواني وقد عرفوه بأنه جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق تنتهي من القلب تسمى بالشرايين ليس شيء منها شرطا عندنا في تحقق المعنى المسمى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة • (الاصل الثاني و) الاصل (الثالث سؤال منكر ونكير)

(الاصل الثاني والثالث سؤال منكر ونكير) قلت أنكر معامة المعتزلة ولم يذكر المصنف رحمه الله فيه سنة وأورد الامام أبو العباس الصابوني حديث عثمان رضي الله تعالى عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من دفن الميت وقف عليه وقال استغفروا

وعذاب القبر ونعيمه وردبهما الاخبار) أى بكل من السؤال ومن عذاب القبر ونعيمه بألفاظ مختلفة (وتعددت طرقها) نعتقد أنها بمجموعها التواتر المعنوى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر فنها (فى الصحيح) أى صحيح البخارى بل فى الصحيحين وغيرهما حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم (مر بقبرين فقال انهما ليعذبان) وما يعذبان فى كبير ثم قال بلى أما أحدهما فكان لا يستبرئ من بوله وقوله وما يعذبان فى كبير أى عندهما وقوله بلى أى أنه كبير عند الله (وفيه) أى فى الصحيح أيضا بل فى الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة وغيرها (استعاذته) صلى الله عليه وسلم

لاخيكم فانه الآن يسئل وحديث أبى هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا دفن الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير فيقولان ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول (١) ارجعا الى أهلى فأخبرهم فيقولان نم نومة العروس الذى لا يوقظه الا أحب أهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا أدرى فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول ذلك فيقال للارض التئمى عليه فتلتئم عليه فتختلف أضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك قلت هذا لفظ الترمذى قال والاحاديث فى هذا الباب كثيرة تبلغ حد الاشتهار وانكار الخبر المشهور بدعة وضلالة قلت منها حديث البراء بن عازب ان المسلم اذا سئل فى قبره شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فذلك قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت متفق عليه ورواه الامام أحمد بطوله (قوله وعذاب القبر ونعيمه وردبهما الاخبار وتعددت طرقها فى الصحيحين هر بقبرين فقال انهما ليعذبان) وما يعذبان الحديث (وفيه استعاذته

(١) الذى فى الترمذى أرجع الى أهلى فأخبرهم بلفظ المضارع (من

(من عذاب القبر) وفى الصحيحين وغيرهما أيضا أن قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت فى عذاب القبر يقال له من ربك فيقول ربى الله ونبيى محمد صلى الله عليه وسلم وفى الصحيحين وغيرهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان العبد اذا وضع فى قبره وتولى عنه أصحابه حتى انه ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول فى هذا الرجل محمد فاما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله فيقال له انظر الى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة قال النبى صلى الله عليه وسلم فيراهما جميعا وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدرى كنت أقول ما يقول الناس فيه فيقال له لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه الا الثقلين وقوله ولا تليت أصله تلوت حولت الواو ياء لكسرة ما قبلها ودريت أى لا قرأت وهو دعاء عليه وقيل معناه لا تبعت الناس من تلا فلان فلانا اذا تبعه وقيل فى معناه غير ذلك وفى رواية للترمذى يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وفى رواية للبيهقى وغيره أنا منكر ونكير وأحاديث السؤال فى الصحيحين والسنن والمسانيد وغيرها قد وردت مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (وقال) تعالى (حكاية) عن الكفار قالوا (ربنا أمتنا اثنتين) وأحييتنا اثنتين (الثانية) أى الموتة الثانية منهما (هى) الموتة (التى بعد السؤال) على أحد القولين فى تفسير الآية وقال

من عذاب القبر) قلت وقد دل حديث أبى هريرة المتقدم على عذاب القبر أيضا وقال الترمذى بعد اخراجه فى الباب عن على وزيد بن ثابت وابن عباس والبراء بن عازب وأبى أيوب وأنس وجابر وعائشة وأبى سعيد كلهم رووا عن النبى صلى الله عليه وسلم فى عذاب القبر ولم يأت ما يدل على نعيم القبر وتقدم فى حديث أبى هريرة ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين ثم ينور له فيه الحديث وفى حديث البراء الذى طوله أحمد فى المؤمن يفسح له فى قبره ويرى مقعده فى الجنة

تعالى وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الآية وفي
الصحيحين من حديث ابن عمر إن أحدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي
ان كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وان كان من أهل النار فمن أهل النار يقال له هذا
مقعدك حتى يبعثك الله اليه يوم القيامة وكل من السؤال في القبر وعذابه ونعيمه أمر
ممكن وردت به هذه الاخبار المتواترة المعنى (فيجب التصديق به) وقد أنكر المنكرون
للسؤال وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر متأخري المعتزلة
بأن ذلك يقتضي إعادة الحياة الى البدن لفهم الخطاب وردّ الجواب وإدراك اللذة والالم
وذلك منتف بالمشاهدة وذكر المصنف الجواب عن ذلك وتوضيحه أنا نمنع اقتضاء ذلك
عود الحياة الكاملة الى جميع البدن (وغاية ما يقتضي اعادة الحياة الى الجزء المتعبد فهم
الخطاب وردّ الجواب) والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن
قلبه واحياء جزء يفهم الخطاب ويجيب ممكن مقدور عليه وأمور البرزخ لا تقاس
بأمور الدنيا (وبه) أي بهذا التقرير والباء بمعنى مع أي ومع هذا التقرير (يعلم قول من
قال انه لا يخلق فيه) أي في هذا الميت (قدرة ولا فعل اختياري) ويبعد معناه هنا يظهر
بعد ما ذكر كيف يجيب الملكين دون قدرة على الجواب ولا اختيار له والقول المذكور
منقول في شرح المقاصد عن أهل الحق واشكله مصنفه بجواب الملكين ولم يسأل
المصنف نسبته الى أهل الحق فبين أنه بعيد ثم أشار الى تمسكات المنكرين ودفعها فأشار

(قوله وغاية ما يقتضي إعادة الحياة) قال الامام القونوي اختلفوا في أنه يخلق فيه حياة
مطلقة كحياته قبل الموت أو حياة بقدر ما يحس الالم والصحيح هذا لان خلق الحياة ضرورة
تحقيق معنى العذاب والضرورة تندفع بهذا القدر واعلم أن أصحابنا انما توقفوا في اعادة
الروح وعدم اعادتها ولا توقف لهم في أن لا يتصور التعذيب بدون الحياة انما ذلك مذهب
الصالحي والكرامية فان عندهم الحياة ليست بشرط لثبوت العذاب

الى

الى التمسكات بقوله (وما استحيل به) ما ذكر من السؤال وعذاب القبر ونعيمه (من
جهة (أن اللذة والالم والكلام) كل منها (فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية)
اذ البنية قد فسدت وبطل المزاج (و) من جهة (كون الميت ساكنا لا يسمع سؤالنا)
اذ ما أثناء (ومنهم) أي من الموتى (من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا يعقل
حياته وسؤاله) وأشار الى دفعها بقوله (فمجرد استبعاد لخلاف المعتاد) وهو لا ينفي
الامكان (فان ذلك) الامر الذي يتكلم فيه من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه
(ممكن اذ لا يشترط في الحياة البنية) كما قدمناه (ولو سلم) اشتراطها (جاز أن يحفظ الله
تعالى (من الاجزاء ما يتأتى به الادراك) بأن يصلح بنيته (وان كان) الميت (في بطون
السباع وقعور البحار) وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبره (ولا يمتنع
أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فان النائم ساكن بظاهره) وهو مع ذلك (يدرك
من الآلام واللذات ما يحس تأثيره عند يقظته) كالمضروب رآه به في منامه واستيقظ من منامه
وخروج من جماع رآه في منامه (و) قد (كان نبينا (عليه) الصلاة و (السلام
يسمع كلام جبريل و يشاهده ومن) أي والحال أن من (حوله) من الصحابة (أو) من
هو (مزاحمه في مكانه) كعائشة اذ كانت معه بفراش واحد (لا يشعر به ذلك) وانكار
السؤال وما ذكر معه لعدم المشاهدة يؤدي الى انكار ما ذكر من مشاهدة النبي صلى
الله عليه وسلم لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه وانكاره كفر والحاد في
الدين (وهذا) أي ما ذكرناه من سماع سؤال الملكين وفهمه ورد جوابه وان لم يشاهد
ذلك انما قلنا به (لان الادراك والاسماع) عندنا معشر أهل الحق (يخلق الله تعالى فلذا
لم يخلقه لبعض الناس لا يكون له) كما يدل عليه قوله تعالى (ولا يحيطون بشيء من علمه
الا بما شاء و بعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به) الالم واللذة (من الحياة) الى
جسد الميت (تردد كثير من الاشاعرة والحنفية في إعادة الروح) اليه أيضا (فمنعوا لازم

الروح والحياة الا فى العادة) فقالوا لا تلازم بينهما عقلا قالوا فقد نعود الحياة دون عود الروح خرقا للعادة وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع (ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسمانى من قال بأنه توضع فيه الروح) بحيث يدرك ما ذكر من اللذة والالم (و) أما (قول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بتراب فيناله الروح والتراب جميعا) فهذا القول منه (يحتمل قوله) بالنصب أى يحتمل أن يكون قائلا (بتجرد الروح وجسمانيتها) أى وأن يكون قائلا بأنها جسم لطيف سار فى البدن كالماء (وقد ذكرنا أن منهم) أى من الحنفية (كالماتريدى واتباعه من يقول بتجردها) أى الروح (لكنه) أى الماتريدى (نقل أنه قيل) للنبى صلى الله عليه وسلم (يارسول الله كيف يوجع القبر فى القبر ولم يكن فيه روح فقال كما يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح قال فأخبر أن السن يوجع لانه متصل باللحم وان لم يكن فيه الروح فكذا بعد الموت لما كان روحه متصلا بجسده يتوجع الجسد) وان لم يكن الروح فيه وهذا الاثر الذى ساقه لواضع الوضع عليه ظاهرة (ولا يخفى ان مراده بالتراب أجزاؤه) أى أجزاء الجسد (الصغار) وانه يكفى اتصال الروح بما يحصل به ادراك الالم واللذة منها لا بجملتها (ومنهم) أى من الحنفية (من أوجب التصديق بذلك) أى بعذاب القبر ونعيمه (ومنع من الاشتغال بالكيفية) أى بكيفية عود الروح والادراك (بل) طريقه هو (التفويض) أى تفويض علم كيفية ذلك (الى الخالق عز وجل) كما هو شأن السلف رضى الله عنهم فى تفويض علم ما يشكل

(قوله وقول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بتراب فيناله الروح والتراب جميعا يحتمل قوله بتجرد الروح وجسمانيتها وقد ذكرنا أن منهم كالماتريدى وأتباعه من يقول بتجردها) قلت الذى تقدم عن الماتريدى فى الروح الثابتة حالة الحياة وأما بعد الموت فلا يختص القول بتجردها بالماتريدى قال الامام القونوى وأرواح الكفار متصلة بأجسادها فتعذب أرواحها فيناله ذلك الجسد كالشمس فى السماء نورها فى الارض

ظاهره

ظاهره اليه سبحانه وتعالى (والاصح أنه الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (لا يسئلون فى قبورهم (ولا أطفال المؤمنين) أما الانبياء فلأنه قد ورد بعض صالحى الامة يأمن فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففى سنن النسائى أن رجلا قال يارسول الله ما بال المؤمنين يفتنون فى قبورهم الا الشهيد قال كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة

وأما أرواح المؤمنين فى عليين ونورها متصل بالجسد ويجور مثل ذلك الا ترى أن الشمس فى السماء ونورها فى الارض وكذلك النائم تخرج روحه ومع ذلك يتألم اذا كان به ألم ويصيبه راحة حتى يسمع منه الضحك فى المنام يدل عليه قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها كذا ذكره الشيخ أبو المعين النسفى فى أصوله (قوله والاصح أن الانبياء صلى الله وسلم عليهم لا يسئلون ولا أطفال المؤمنين) أما الانبياء فلأن غير النبى انما يسئل عن النبى فكيف يسئل هو عنه وأما أطفال المؤمنين فقال السيد أبو شجاع ان الصبيان سؤالا ونكيرا فى العمد ويسئل أطفال المؤمنين وقال الامام القونوى وأما الصبى اذا سئل يلقنه الملك فيقول له من ربك ثم يقول له قل الله ربى ثم يقول له ما دينك ثم يقول له قل دينى الاسلام ثم يقول له ومن نبيك ثم يقول له قل نبى محمد صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم يسأل الصبى الرضيع ولا يلقنه الملك بل يلهمه الله تعالى بفضله حتى يجيب عن كل ما يسأله عنه كما ألهم عيسى عليه الصلاة والسلام بالجواب فى المهد حتى قال انى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا وجعلنى مباركا أينما كنت الآخر وهذا القول نأخذ قال وان مات الميت ولم يدفن أياما ثم دفن هل يسأل فى القبر أم فى البيت اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يسأل ما لم يدفن فى القبر فاذا دفن من حينئذ يسأل لان الآيات الواردة فى سؤال منكر ونكير انما وردت فى القبر وبذلك نأخذ وقال بعضهم يسأل فى بيته فى ليلته تلك تصعد الارض حوله فتصير حوله كالقبر ويسأل ولانه روى فى الاخبار انه يسأل الميت بعد الموت بلا فصل والقول الاول أحسن كذا قيل فلو مات رجل

وكن رابطا يوما وليلة فى سبيل الله فتى صحيح مسلم رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه وإن مات جرى عليه عمله الذى كان يعمله وأجرى عليه رزقه وأمن من الفتان واذا ثبت ذلك لبعض الامة فالانبياء عليهم الصلاة والسلام مع علو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ومع عصمتهم أولى بذلك وأما أطفال المؤمنين فلانهم مؤمنون غير مكلفين (و) قد (اختلف فى سؤال أطفال المشركين و) فى (دخولهم) هل يدخلون (الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره) فلم يحكموا فى حقهم بسؤال ولا بعدمه ولا بأنهم من أهل الجنة ولا من أهل النار (و) قد (وردت فيهم أخبار متعارضة) بحسب الظاهر منها أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن أطفال المشركين

فى الغربة فجعلوه فى التابوت ليحملوه الى بلد سمى يسأل أفى القبر أم فى التابوت قال الفقيه أبو جعفر الحلبى يسأل فى التابوت لانه كالقبر وقال أبو بكر الاعمش لا يسأل ما لم يدفن فى القبر لان الآيات وردت فى سؤال منكر ونكير فى القبر وقال النسفى يسأل اذا غاب عن الآدميين واذا مات فى الماء أو أكله السبع فهو مسؤل قال والحكمة فى السؤال ان الله تعالى قال فى الابتداء ألست بربكم قالوا بلى شهدنا فشهد الله عليهم فلما أخرجهم الى الدنيا شهدوا بالتوحيد وشهد عليهم الانبياء والمؤمنون بذلك فاذا مات ودخل القبر سأله الملكان عن هذه الشهادة فشهد بها فى قبره فسمع الملائكة تلك الشهادة فاذا جاء يوم القيامة جاء ابليس ويريد أن يأخذه ويقول هذا من شيعتى لانه سعى فى المعاصى فيقول الله تعالى لا سلطان لك عليه لانى سمعت منه التوحيد فى الابتداء والانتهاء والرسل سمعوا منه ذلك فى الوسط والملائكة سمعوا ذلك منه فى الانتهاء فكيف يكون من شيعتك وكيف يكون لك عليه سلطان اذهبوا به الى الجنة (قوله واختلف فى سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة) قلت قال النكسارى فى شرح العمدة وعند غيرهم يسألون (قوله ووردت فيهم أخبار متعارضة

فقال الله اذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه الحديث ومنها أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن المشركين يبيتون فيصاب الذراري والاطفال فقال هم منهم أو قال هم من آبائهم والجميع فى الصحيح ولتعارضها حصل التوقف (فالسبيل) أى الطريق الذى ينبغى أن يسلك فى حكمهم (تفويض علم أمرهم الى الله تعالى) لان معرفة أحوالهم فى الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعى وقد نقل الامر بالامساك عن الكلام فى حكم الاطفال فى الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من رؤس التابعين وغيرهما وقد ضعف أبو البركات النسفى فى الكافى رواية التوقف عن أبى حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه أن أطفال المشركين فى المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله أعلم بما كانوا عاملين وقد حكى الامام النووى فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر أنهم فى النار والثانى التوقف والثالث الذى صححه أنهم فى الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم ليلة المعراج فى الجنة وحوله أولاد الناس (وقال محمد بن الحسن أعلم) بصيغة المضارع (أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب) وهو ميل الى

فالسبيل تفويض علم أمرهم الى الله تعالى وقال محمد بن الحسن أعلم أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب) قلت قال النكسارى فى شرح العمدة وعند غير أبى حنيفة يسألون وحكى فى شرح مسلم فى أطفال المشركين ثلاثة مذاهب الاول انهم من أهل الجنة قال النووى وهو الاصح والثانى انهم من أهل النار والثالث التوقف وقال ابن زين العرب قد مر ذكر الاطفال فى أحكام الدنيا وأما أحكام الآخرة فاطفال المؤمنين من أهل الجنة من غير اشارة الى طفل معين وأما أطفال الكفار فأكثر أهل السنة يكل أمرهم الى مشيئة الله تعالى كما هو رأى أبى حنيفة وهذا ما توقف فيه وقال بعضهم انهم من أهل الجنة اذ لم يصدر منهم كفر وقال بعضهم انهم يدخلون الجنة لخدمة المؤمنين وقال بعضهم هم من

مارجحه النووى وفى أطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لانطيل بذكرها وبالله

أهل الجنة والنار لا يعذبون ولا يتألمون وقال بعضهم هم من أهل النار تبعا لآبائهم وأما الاخبار الواردة فيهم فروى البخارى والترمذى من حديث سمرة بن جندب أن النبى صلى الله عليه وسلم قال أتانى الليلة آتيان فذكر حديث الرؤيا الى أن قال وأما الرجل الطويل الذى فى الروضة فابراهيم وأما الولدان الذين حوله فكل مولود مات على الفطرة قال فقال بعض المسلمين يارسول الله وأولاد المشركين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأولاد المشركين وروى أبو يعلى من طرق عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سألت ربى عن الاطفال من ذرية البشر ان لا يميتهم فأعطانيهم وروى أبو داود الطيالسى عن عائشة رضى الله عنها قالت قلت يارسول الله ذرارى المؤمنين قال من آبائهم قلت بلا عمل قال الله أعلم بما كانوا عاملين وفى رواية عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المشركين فقال هم فى النار ياعائشة قلت فكيف تقول فى أطفال المسلمين فقال هم فى الجنة ياعائشة قلت فكيف ولم يدركوا الاعمال ولم تجر عليهم الاقلام قال ربك تبارك وتعالى أعلم بما كانوا عاملين ولمسرث بن أبى اسامة عنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المسلمين أين هم يوم القيامة قال فى الجنة ياعائشة قالت فقلت فأطفال المشركين أين هم يارسول الله يوم القيامة قال فى النار ياعائشة قالت فقلت له فكيف ولم يبلغوا الحنث ولم تجر عليهم الاقلام قال ان الله خلق لما هم عاملون لئن شئت لاسمعتك من تضاغيهم فى النار وعن خديجة رضى الله تعالى عنها قالت يارسول الله وأمى أين أطفالى منك قال فى الجنة قالت وسألت أين أطفالى من أزواجى من المشركين قال فى النار قلت بغير عمل قال الله أعلم بما كانوا عاملين وعن البراء بن عازب قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المشركين فقال هم مع آبائهم فقيل انهم لم يعملوا فقال الله أعلم بما كانوا عاملين رواه أبو يعلى وروى أبو بكر بن أبى شيبة والطيالسى والموصلى عن

التوفيق ﴿ (الاصل الرابع الميزان وهو حق) ﴾ ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به (قال) الله (تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) الآية (وقال تعالى فأما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية) وقال تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت

أنس رضى الله عنه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أولاد المشركين فقال لم يكن لهم حسنات فيجازوا بها فيكونوا من أهل الجنة ولا سيآت فيعاقبوا فيكونوا من أهل النار هم خدم أهل الجنة وروى الطيالسى عن ابن عباس رضى الله عنهما أتى على زمان وأنا أقول أطفال المسلمين مع المسلمين وأطفال المشركين مع المشركين حتى حدثنى فلان عن فلان فلقيت الذى حدثنى عنه فحدثنى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنهم فقال الله أعلم بما كانوا عاملين وفى لفظ لابن أبى شيبة ربهم أعلم هو خلقهم وهو أعلم بهم وبما كانوا عاملين قلت وقد روى هذا أبو حنيفة بنفسه فعنه فوض أمرهم الى الله تعالى (الاصل الرابع الميزان) قلت عرفه فى العمدة بما يعرف به مقادير الاعمال خيرا كان أو شرا والعقل قاصر عن ادراك كيفيته (قوله وهو حق) قلت وأنكره المعتزلة لان الاعمال أعراض ان أمكن اعادتها لم يمكن وزنها والا فهى معلومة عند الله فوزنها عبث (قوله قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال تعالى فأما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية) قلت هذا دليل أهل الحق ومنه قوله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الآية والجواب عن دليلهم أنه قد ورد فى الحديث أن كتب الاعمال هى التى توزن ووجهه أنه تعالى يحدث فى صحائف الاعمال ثقلا بحسب درجاتها عنده تعالى حتى يظهر لهم العدل فى العقاب والفضل فى الثواب كما روى الترمذى عن ابن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله استخلص رجلا من أمتى على رؤس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه

موازينه أولئك الذين خسروا أنفسهم (١) فى جهنم خالدون وهل الموازين فى هاتين الآيتين جمع ميزان أو جمع موزون يرى صاحب الكشاف والبيضاوى على الثانى وكثير من المفسرين على الاول وأما الموازين فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فهى جمع ميزان وهو ميزان حقيقى له كفتان ولسان كما ذهب اليه كثير من المفسرين عملا بالحقيقة لامكانها وقد أسند اللالكائى فى كتاب السنة له عن سلمان الفارسى رضى الله عنه قال وضع الميزان له كفتان لو وضع فى احداهما السموات والارض ومن فيهن لوسعته وأسند عن الحسن البصرى أنه قال فى الميزان له كفتان ولسان وفى حديث البطاقة والسجلات اثبات الكفتين اذ فيه فوضعت السجلات

تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر ثم يقول أتنكر من هذا شيأ أظلمك كتبتى الحافظون فيقول لا يارب فيقول أفلك عذر فقال لا يارب فيقول بلى ان لك عندنا حسنة وانه لا ظلم عليك فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله فيقول احضر وزنك فيقول يارب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات قال فانك لا تظلم قال فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شئ وروى ابن المظفر فى مسنده عن ابراهيم النخعى فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة قال لما يجاء بعمل العبد فيجعل فى ميزانه فيخف فيجاء بشئ كالسحاب أو كالغمام فيوضع فى ميزانه فيرجح فيقال له هل تدرى ما هذا فيقول لا فيقال هذا عملك عملته فتحملوه وعملوا به بعدك والترمذى عن أنس سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يشفع لى الحديث وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فأطلبنى عند الميزان ولابى داود عن عائشة رضى الله عنها قالت رسول الله صلى الله عليه وسلم أما فى ثلاثة

---

(١) فى جهنم خالدون كذا فى النسخ والتلاوة بما كانوا بآياتنا يظلمون كتبه مصححه

فى كفة والبطاقة فى كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة رواه الترمذى والحاكم وورد اثبات الكفتين فى غير ما حديث وقد أنكر بعض المعتزلة الميزان فذهبا منهم الى أن الاعمال أعراض لا يمكن وزنها كيف وقد انعدمت وتلاشت قالوا بل المراد منه العدل الثابت فى كل شئ وقد أسند الطبرى عن مجاهد قال انما هو مثل كما يحرر الوزن يحرر الحق وقد دفع ما تمسك به بعض المعتزلة بأن الموزون صحائف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال فى صحائف هى أجسام وقيل بل يجعل الله تعالى الاعراض أجساما فيجعل الحسنات أجساما نورانية والسيآت أجساما ظلمانية والمنصف المستفرجه الله كحجة الاسلام على الاول لانه الذى دلت عليه الاحاديث كحديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة أيضا على أن الوزن ليس بحسب مقدار الجسم على ما هو المعهود فى الدنيا وهل يعم وزن الاعمال كل مكلف نبه القرطبى على أنه لا يعم واستشهد له بقوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصى والاقدام وقد تواترت الاحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا يبعد أن يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قط تنويها بشرفه وسيادته على رؤس الاشهاد وأن يوزن عمل من لبس له حسنة إعلاما بجزيه وفضيحته على رؤس الاشهاد ومن الحكمة فى وزن عمل هذين كغيرهما مضاعفة الحسنات وجزاء مثل السيآت كما سنأتى الاشارة اليه فى المتن قريبا وتبعه المصنف على وجه الوزن بقوله (ووجهه) أى الوجه الذى يقع عليه وزن الاعمال (أنه تعالى يحدث فى صحائف الاعمال ثقلا بحسب درجاتها عنده تعالى) وعبارة حجة الاسلام فى عقائده يحدث فى صحائف الاعمال وزنا الخ وعبارته فى الاقتصاد فاذا وضعت فى الميزان

مواطن فلا يذكر أحد أحدا عند الميزان حتى يعلم أيخف عمله أم يثقل الحديث وعن الثانى بأنه أشار اليه بقوله ليظهر العدل فى العقاب والفضل فى الثواب فيقال هى وان كانت معلومة عنده تعالى لكن الوزن ليظهر الخ وقال غيره العلة فى الوزن حكمة

خلق الله تعالى فى كفتها ميلا بقدر تبعة الطاعات وهو على ما يشاء قدير انتهت وهى مصرحة بأن الذى يخلق ميل فى الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل فى جرم الصحيفة والله سبحانه أعلم بحقيقة الحال وربك يخلق ما يشاء سبحانه وتعالى قال فى الاقتصاد فان قيل فأى فائدة فى الوزن وما معنى هذه المحاسبة قلنا لا يطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقد دللنا على هذا أى فيما مر من كلامه قال ثم أى بعد فى أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه يجزى بعمله بالعدل أو متجاوز عنه بالطف وقد لخص هذا الجواب فى العقيدة القدسية وتبعه المصنف بقوله (حتى يظهر لهم العدل فى العذاب والفضل فى العفو وتضعيف الثواب) وقوله حتى غاية لقوله يحدث فى صحائف الاعمال نقلا الخ وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن يكون من الحكمة فى ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أرباب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى سرور أولئك وخزى هؤلاء (فائدة) روى أبو القاسم اللالكائى فى كتاب السنة عن حذيفة موقوفا ان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل (ومن السمعيات الكوثر وهو حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له فى يوم القيامة يرده الاخيار ويذاد عنه) أى ترد عنه (الاشرار وردت به الاخبار الصحاح) التى يبلغ مجموعها التواتر المعنوى (فوجب قبوله) أى قبول الوارد فيه (والايمان به) فمن الاخبار

لا تطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب نفيه سئل الامام على بن سعيد الرستغفنى عن الكفار هل لهم ميزان فقال لا وسئل مرة أخرى فقال لهم ميزان لكن المراد منه ترجيح احدى الكفتين على الاخرى لكن المعنى به تمييزهم اذ الكفار حينئذ متفاوتون فى العذاب قال الامام القونوى وهذا القول أصوب وأما قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا أى لا نكرمهم ولا نعظمهم فلا تناقض (قوله ومن السمعيات الكوثر وهو حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له فى القيامة يرده الاخيار ويذاد عنه الاشرار وردت به الاخبار الصحاح فوجب قبوله والايمان به) قلت من الاخبار ما فى

الصحاح

الصحاح حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضى مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه فلا يظمأ أبدا رواه البخارى ومسلم وفى رواية لهما حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من الورق أى الفضة وحديث أنس عندهما أيضا ما بين ناحيتى حوضى كما بين صنعاء والمدينة وفى رواية لهما مثل ما بين المدينة وعمان وفى رواية لمسلم من حديث أبى ذر عرضه مثل طوله ما بين عمان الى أيلة وفى رواية لهما من حديث ابن عمر ما بين جنبيه كما بين جربا وأذرح قال بعض الرواة هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال وعمان بفتح العين المهملة وتشديد الميم بلدة بالاردن وجربا بجيم مفتوحة فراء مهملة فموحدة بعدها مدة وأذرح بهمزة مفتوحة فذال معجمة ساكنة فراء مهملة مضمومة فحاء مهملة والاحاديث فيه فى الصحيحين وغيرهما كثيرة جدا من رواية جماعة من الصحابة وههنا تنبيهان أحدهما أن الاحاديث قد اختلفت فى تقدير الحوض كما مر ويجمع بينها بأنه ليس القصد تقدير تحديد انما القصد

الصحيحين عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضى مسيرة شهر زواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وأبرد من الثلج وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه فلا يظمأ أبدا ومنها أيضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضى أبعد من أيلة الى عدن أشد بياضا من الثلج وأحلى من العسل وأطيب من المسك وآنيته أكثر من عدد النجوم وانى لأصد الناس عنه كما يصد الرجل ابل الناس عن حوضه ولمسلم عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انى فرطكم على الحوض وانه عرضه ما بين طرفيه كما بين صنعاء وأيلة كأن الاباريق فيه النجوم وعن جندب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أنا فرطكم على الحوض متفق عليه وعن ابن مسعود رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا فرطكم على الحوض الحديث متفق عليه وعن سهل بن سعد قال سمعت رسول الله صلى الله

الاعلام بسعة الحوض جدا وأنه ليس كبياض الدنيا وقد تكرر منه صلى الله عليه وسلم وصفه بذلك فخاطب في وصفه لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة ومنهم من قدره بالمسافة بالزمان لا بالمكان فقال مسيرة شهر من غير قصد تحديد كما قدمناه والله أعلم

الثاني قد فسر المصنف الكوثر بالحوض وهو قول عطاء من المفسرين ويمكن أن يستدل له بحديث الصحيحين عن أنس بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا في المسجد إذ أغفى إغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فقلنا ما أضحكك يا رسول الله قال نزلت علي آنفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر إن شانئك هو الابتر ثم قال تدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال فإنه نهر وعدنيه ربي عز وجل عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة آنيته عدد نجوم السماء الحديث وإنما يتجه الاستدلال إذا جعلنا قوله هو حوض عائدا إلى النهر والظاهر أنه خبر عن الخير الكثير وإن ذلك الخير الكثير هو الحوض ففي رواية في الصحيحين أن الكوثر نهر في الجنة عليه حوضي وقد نقل عن جمع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر في الجنة وفي حديث

عليه وسلم يقول أنا فرطكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم يظمأ أبدا وعن أبي ذر رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله ما آنية الحوض قال والذي نفس محمد بيده لآنيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها في الليلة المظلمة آنية الجنة من شرب منها لم يظمأ آخر ما عليه يشخب فيه ميزابان من الجنة عرضه مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة وماؤه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل أخرجه مسلم والترمذي وليس عند الترمذي يشخب فيه ميزابان من الجنة وعن أنس آنية رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة وفي رواية مثل ما بين المدينة وعمان وفي أخرى ما بين لابتي حوضي وفي أخرى قال يرى فيه أباريق الذهب والفضة كعدد نجوم السماء وفي أخرى مثله وزاد أو أكثر من عدد نجوم السماء وفي أخرى ان قدر حوضي كما بين أيلة وصنعاء اليمن وان فيه من الاباريق كعدد نجوم السماء أخرجه البخاري ومسلم وعن

المعراج

المعراج تصريح بذلك وكذا في الحديث السابق آنفا وغيره وفي الكوثر قول ثالث مال إليه ابن عطية وغيره من المفسرين وهو أن الكوثر الخير البالغ في الكثرة الذي أوتيه صلى الله عليه وسلم من العلم والعمل وسائر ما أوتيه صلى الله عليه وسلم من خصال الشرف وقد ورد في صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في الكوثر هو الخير الكثير الذي أعطاه الله تعالى إياه قال أبو بشر الراوي عن سعيد قلت لسعيد فإن ناسا يزعمون أنه نهر في الجنة فقال سعيد النهر الذي في الجنة من الخير الكثير الذي أعطاه الله إياه ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم عليه حوضي أن النهر عند الحوض وأن ماءه منه فتى رواية لمسلم في صفة الحوض ان ماءه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق يقال غت الماء يغين مجمة قشاة فوقية يغت بالضم إذا جرى جريا متتابعا الصوت ويقال إذا تدفق ثدفقا

حارثة بن وهب أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول حوضي ما بين صنعاء والمدينة فقال المستورد ألم تسمعه قال لا أدري قال لا قال المستورد ترى فيه الآنية مثل الكواكب أخرجه البخاري ومسلم وعن أبي سلام الحبشي قال بعث إلي عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فحملت على البريد فلما دخلت عليه قلت يا أمير المؤمنين لقد شق علي مركبي البريد فقال يا أبا سلام ما أردت أن أشق عليك ولكن بلغني عنك حديث تحدثه عن ثوبان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحوض فأحببت أن تشافهني به فقلت حدثني ثوبان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حوضي مسيرة ما بين عدن إلى عمان البلقاء ماؤه أشد بياضا من الثلج وأحلى من العسل وأكوابه عدد نجوم السماء من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدا أول الناس ورودا على فقراء المهاجرين الشعث رؤسا الدنس ثيابا الذين لا ينكحون المتنعمات ولا تفتح لهم أبواب السدد فقال عمر قد نكحت المتنعمات فاطمة بنت عبد الملك وفتح لي أبواب السدد لا جرم لا أغسل رأسي حتى يشعث ولا ثوبي الذي يلي جسدي حتى يتسخ رواه الترمذي

متابعا ﴿ (الاصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن النار) أى ظهرها (أدق من الشعر وأحد من السيف) أما أنه جسر ممدود على متن جهنم فلا نه قد ورد فى الصحيح فى حديث طويل عن أبى هريرة رضى الله عنه و يضرب الصراط بين ظهرانى جهنم وفى الصحيحين فى حديث طويل عن أبى سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم وأما أنه أدق من الشعر وأحد من السيف ففى مسلم عن أبى سعيد الخدرى بلفظ أنه أدق من الشعر وأحد من السيف ومثله لا يقال من قبل الرأى فله حكم المرفوع وروى الحاكم من حديث سلمان عن النبى صلى الله عليه وسلم قال يوضع الميزان يوم القيامة فلو وزن فيه السموات والارض لوضعت فتقول الملائكة بار بنا لمن يزن هذا فيقول لمن شئت من خلقى فتقول الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك و يوضع الصراط مثل حد الموسى الحديث قال الحاكم على شرط مسلم وروى الطبرانى من حديث ابن مسعود موقوفا قال يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفى الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض مزلة والدحض بكون الحاء المهملة الزلق والمزلة هو المكان الذى لا تثبت عليه القدم لازلت (يرده كل الخلائق و) ورود الصراط (هو ورود النار لكل أحد المذكور فى قوله تعالى وان منكم الا واردها) بذلك فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة (ثم قال) تعالى (ثم ننجى الذين اتقوا أى فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا أى بسقطون) وفسر بعضهم الورود بالدخول لقول جابر رضى الله عنه لما سئل عن الورود سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى برولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم حتى ان للنار أو قال لجهنم

(الاصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف ترده كل الخلائق وهو ورود النار لكل أحد المذكور فى قوله تعالى وان منكم الا واردها) كان على ربك حتما مقضيا (ثم قال ثم ننجى الذين اتقوا أى فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا أى يسقطون

لضجيجا

لضجيجا من بردها ثم ينجى الله الذين اتقوا و يذر الظالمين رواه أحمد وابن أبى شيبة وعبد ابن حميد وأبو يعلى والنسائى فى الكبرى والبيهقى واقتصر المنذرى على عزوه لاحمد والبيهقى وقال فى اسناد أحمد رواته ثقات وفى اسناد البيهقى انه حسن (و) قد (وردت به) أى الصراط (الاخبار كثيرا) وقدمنا بعضها (قال تعالى) خطابا للملائكة احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم الى صراط الجحيم وكثير من المعتزلة ينكرونه) أى الصراط كعبد الجبار والجبائى وابنه فى احدى الروايتين عنهما وغيرهم (ويحملون الآية على طريق جهنم) وانكارهم اياه (لما فيه من تعذيب الصلحاء و) الحال أنه (الاعذاب علينا) جوابا عن ذلك (هو) أى وضع الصراط على الصفة المذكورة ورود الخلائق اياه أمر (ممكن وارد على وجه الصحة) فى الاخبار التى قدمنا

فيها ووردت به الاخبار كثيرا قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم) قلت أما أنه جسر ممدود على متن النار ففى الصحيحين من حديث أبى سعيد الخدرى ثم يضرب الجسر على جهنم وفيهما من حديث أبى هريرة و يضرب الصراط بين ظهرانى جهنم وأما ان صفته ماذكر فليس فى الصحاح وقد جاء شئ من ذلك فى كتاب عبد الله بن المبارك عن عبيد بن عمر أن الصراط مثل السيف وعن سعيد بن هلال بلاغا ان الصراط يوم القيامة يكون على بعض الناس أدق من الشعر وعلى بعض مثل الوادى الواسع واغا فيها قيل يا رسول الله وما الجسر قال دحض مزلة فيه كلاليب الحديث (قوله وهو ورود النار المذكور فى قوله تعالى وان منكم الا واردها) هذا فى قول ابن مسعود والحسن وقتادة وقال عطاء بن يسار هم عبدة الاوثان وروى أن جابر بن عبد الله سئل عن هذه الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى برولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما حتى ان للنار ضجيجا من بردها (قوله قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم) قلت قال فى التفسير أى عرفوهم طريقها يسلكوها والمطلوب التزامى ثابت بدون هذا الاستدلال وقد تقدم فيه ما فى الصحيحين وفى الترمذى

بعضها (فرقة ضلالة) لانه رد لما صح ورود السنة به وقوله (وهذا لان القادر) الخ
جواب سؤال هو أن يقال كيف يتكن المرور عليه وهو كما ذكرتم أدق من الشعر وأحد من
السيف والجواب هو أن القادر (على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير
الانسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للانسان قدرة المشي في الهواء
ولا يخلق في ذاته هو يا الى أسفل ولا في الهواء انخرافا وليس المشي على الصراط بأعجب
من هذا (كما ورد أنه قيل له عليه) الصلاة و (السلام لما ذكر أن الكافر يحشر على وجهه
كيف يمشي على وجهه) والحديث في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه ولفظه أن
رجلا قال يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة (قال أليس الذي أمشاه
على رجليه) ولفظ الحديث على الرجلين في الدنيا (قادرا على أن يمشيه على وجهه) يوم
القيامة (قيل ناس عليه) أي على الصراط (كالبرق و) ناس (كالريح و) ناس (كالجواد
وآخرون يسقطون) في النار (على ما) ورد (في الصحاح من الاخبار) وهم في الصحيحين
عن المغيرة بن شعبة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول شعار المؤمنين على
الصراط يوم القيامة رب سلم رب سلم وفيه عن أنس سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم
أن يشفع لي يوم القيامة فقال ان شاء الله فانا فاعل قلت فأين أطلبك قال أول ما تطلبني
على الصراط قلت فان لم ألقك على الصراط قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم ألقك
عند الميزان قال فاطلبني عند الحوض فاني لا أخطئ هذه الثلاثة مواطن ولابي داود
عن عائشة رضي الله عنها قالت ذكرت النار فبكيت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما يبكيك قلت ذكرت النار فبكيت فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة فقال أما في ثلاثة
مواطن فلا يذكر أحد أحدا عند الميزان حتى يعلم أيخف عمله أم يثقل وعند تطاير الصحف
حتى يعلم أين يقع كتابه في يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره وعند الصراط اذا وضع
بين ظهراني جهنم حتى يجوز وستأتي أحاديث أخر تدل على ذلك ان شاء الله (فقوله فمنهم
ناس عليه كالبرق وناس كالجواد وآخرون يسقطون على ما في الصحاح من الاخبار) فاذ

وغيرهما

وغيرهما عن أبي سعيد الخدري في حديثه في الحشر ثم يضرب الجسر على جهنم الى أن
قال فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكالجاويد الخيل والركاب فناج مسلم
ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم (الاصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن)
وعليه جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسين البصري
وبشر بن المعتمر (وقال بعض المعتزلة) كأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين (انما يخلقان
يوم القيامة) قالوا (لان خلقهما قبل يوم الجزاء) عبث (لا فائدة فيه) فلا يليق بالحكيم
وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد لا يسئل عما يفعل

جاء في حديث الشفاعة ثم يضرب الجسر على جهنم وتحل الشفاعة ويقولون اللهم سلم
سلم قيل يا رسول الله وما الجسر قال دحض مزلة فيه خطاطيف وكلاليب وحسكة
تكون بنجد فيها شويكة يقال لها السعدان فيمر المؤمنون كطرف العين وكالطير وكالجاويد
الخيل وكالركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكردس في نار جهنم رواه البخاري ومسلم
من حديث حذيفة وأبي هريرة في حديث الشفاعة فيأتون محمدا فيؤذن له وترسل
الامانة والرحم فيقومان جنبي الصراط يمينا وشمالا فيمر أولكم كالبرق كيف يمر ويرجع
في طرفة عين ثم كمر الريح ثم كمر الطير وشد الرجال تجري بهم أعمالهم ونبيكم قائم على
الصراط يقول رب سلم سلم حتى تعجز أعمال العباد حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير
الا زحفا قال وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به فمخدوش
ناج ومكردس في النار (الاصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لبعض
المعتزلة) قلت منهم أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار (قوله انما يخلقان يوم
القيامة لان خلقهما قبل يوم الجزاء لا فائدة فيه) قلت وغفلوا من السمع بقوله
تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا أي نخلقها
وبانهما لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم لكن اللازم
باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وبان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض

سبحانه قالوا (ولانهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه) واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة ببقاء كل الجنة وظلها (والجواب تخصيصهما من) عموم (آية الهلاك) المذكورة (بجمعا بين الادلة) أى الآية المذكورة وما يدل على وجودهما الآن (كقوله تعالى فى الجنة أعدت للمتقين وفى النار أعدت للكافرين فى آى كثيرة ظاهرة فى وجودهما الآن كقصة آدم وحواء وقوله تعالى لهما اسكن أنت وزوجك الجنة وحمل مثله فكلا) من حيث شئتما (الى أن قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا) كما زعمه بعض المعتزلة (يشبه التلاعب أو العناد اذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام) العهدية (فى اطلاق الشارع ليس الا) الجنة (الموعودة بالسنة وكثرة) بالجر أى وفى كثرة (من الظواهر) أى ظواهر كثيرة من الكتاب

السماء والارض وهذا فى عالم العناصر محال وفى عالم الافلاك أو عالم خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام وهو باطل (قوله ولانهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه) قلت ليس فى ظاهر هذا ما يرد على مدعى أهل السنة ولا ما يدل لاهل الاعتزال وقد قرر دليلهم هكذا لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة لكن التالى باطل فيكون المقدم وهو كونها مخلوقة باطلا أيضا أما الملازمة فلانها مما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى فهو منعدم لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فالجنة تنعدم وأما بطلان التالى فلقوله تعالى أكلها دائم ودوام أكلها يستلزم دوامها اذ وجود أكلها بدون وجودها محال غير معقول واذا كانت غير مخلوقة الآن يلزم أن تكون النار كذلك لعدم القائل بالفصل (قوله والجواب تخصيصهما من آية الهلاك بجمعا بين الادلة كقوله تعالى فى الجنة أعدت للمتقين وفى النار أعدت للكافرين فى آى كثيرة ظاهرة فى وجودهما الآن كقصة آدم وحواء وقوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا منها الى أن قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة قوله وحمل مثله جواب عما أجيب به من أن المراد بالجنة فى قصة آدم بستان من بساتين الدنيا

والسنة

والسنة فيكون على هذا من عطف العام على الخاص (لا تكاد تحصى للمستقرئ تضمن ذلك) أى تضمن تلك الكثرة أن الجنة هى المعهودة التى هى دار الثواب (وتصيرها) أى تصير تلك الكثرة من الظواهر المذكورة (قطعية) فى ارادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها وان كانت دلالة آحادها أو مجموع العدد اليسير منها لا يتجاوز الظهور ومن الظواهر قوله تعالى أعدت للذين آمنوا بالله ورسله وقوله تعالى ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكحديث الاسراء وكحديث الكسوف (والاجماع من الصحابة) رضى الله عنهم فانهم أجمعوا (على فهم ذلك) من الكتاب والسنة (وطريقه التتبع) أى طريق معرفة اجماع الصحابة على فهم ذلك تتبع ما نقل من كلامهم فى تفسير الآيات المذكورة والاحاديث الواردة فان ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة ما ذكرناه (وقال تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا) وجه الاستدلال أنه تعالى (أمر بالنزول) من الجنة (الى) دار (الدنيا) أى الارض (ولو كانت) الجنة (فيها) أى فى الدنيا (لم يقل الا اخرجوا) منها (وقوله تعالى) لابليس (اخرج منها لا يستلزم نفيه) أى نفى كونها الجنة الموعودة التى هى دار الثواب (لانه) أى الخروج (بجامع الهبوط ونفى الفائدة) فى خلق الجنة الآن (ممنوع اذ هى دار نعيم أسكنها) تعالى (من يوحده ويسبحه بلا فترة)

(قوله وقال الله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا الخ) جواب لما أجيب به (قوله ونفى الفائدة ممنوع) جواب دليلهم قلت لو كان الامر الى فى هذا لقلت بدل قوله والجواب تخصيصهما الخ ولاهل الحق قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار التى أعدت للكافرين واذا كانتا معدتين الآن كانتا واقعتين والا يلزم الكذب وهو محال وقوله تعالى ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وهى ليست الا دار الثواب باجماع الامة فصح أنها فى السماء وأنها مخلوقة الآن واذا كانت مخلوقة كانت النار مخلوقة لعدم القائل بالفصل وقوله صلى الله عليه وسلم انما نسمة المؤمن طائر يعلق فى شجر الجنة حتى يرجعه

عن التوحيد والتسبيح (من الحور والولدان والطير) وهذا رد لقولهم المحكي عنهم فيما مر ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه (وقد ذهب بعض أهل السنة كأبي حنيفة الى أن الحور) العين (لا يمتن) وأنهن ممن استثنى الله تعالى بقوله فصعق من في

الله الى جنده يوم بعثه رواه مالك في الموطا ولابن مندة عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وزاد في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله الجنة قال لجبريل اذهب فانظر اليها فذهب فنظر اليها فقال وعزتك لا يسمع بها أحد الا دخلها فحفها بالمكاره فقال اذهب فانظر اليها فنظر اليها فقال لقد خشيت أن لا يدخلها أحد والما خلق الله النار قال لجبريل اذهب فانظر اليها فذهب فنظر اليها فقال وعزتك لا يسمع بها أحد فيدخلها فحفها بالشهوات فقال اذهب فانظر اليها فذهب فنظر اليها فقال لقد خشيت أن لا يسلم منها أحد الا دخلها رواه الترمذي وأبو داود وزاد النسائي في ذكر الجنة بعد قوله قال لجبريل اذهب فانظر اليها والى ما أعددت لاهلها فيها وكذلك زاد في النار مثله من حديث أبي هريرة وقوله صلى الله عليه وسلم تحاجت الجنة والنار الحديث رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى أحاط حائط الجنة أبية من ذهب ولبنة من فضة وغرس غراسها وقال لها تكلمي فقالت قد أفلح المؤمنون فقال طوبى لك منزل الملوك رواه عبد الله في المنتخب وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فاذا نهر يجري صفتاه خيام اللؤلؤ فضربت بيدي الى الطين فاذا مسك أذفر قلت ياجبريل ماهذا قال الكوثر الذي أعطاك الله تعالى وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فسمعت بين يدي خشفة فاذا أنا بالغميصاء بنت ملحان رواهما ابن أبي شيبة وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فاذا أنا بقصر من ذهب فقلت لمن هذا فقالوا لشاب من قريش فظننت أني أنا هو فقلت من هو فقالوا لعمر بن الخطاب رواه أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فرأيت فيها عبد الم يعمل من

السموات

السموات ومن في الارض الا من شاء الله ويشهد له ما رواه الترمذي والبيهقي من حديث علي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة مجتمعا للحور العين

الخبر شيأ غير أنه يدفع الاذى عن طريق المسلمين فشكر الله له فأدخله الجنة رواه النسائي وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فسمعت قيها قراءة فقلت من هذا قيل حارثة بن النعمان كذلك البر كذلك البر رواه أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم أوقد على النار ألف سنة حتى احمرت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى اسودت فهي سوداء مظلمة رواه الترمذي وقوله صلى الله عليه وسلم اذ سمع وجبة أتدرون ما هذا قلنا الله ورسوله أعلم قال هذا حجر رمي به في النار منذ سبعين خريفا فهو يهوي في النار الآن حتى انتهى الى قعرها رواه مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم اشتكت النار الى ربها فقالت رب أكل بعضي بعضا فأذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف فهو أشد ما تجدون من الحر وأشد ما تجدون من الزمهرير أخرجه البخاري ومسلم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة فان شدة الحر من فيح جهنم رواه البخاري وقوله صلى الله عليه وسلم ان جهنم لا تحر يوم الجمعة رواه أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم من سأل الله الجنة ثلاث مرات قالت الجنة اللهم أدخله الجنة ومن استجار من النار ثلاث مرات قالت النار اللهم أجره من النار رواه الترمذي والنسائي من حديث أنس وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث الايمان وان تؤمن بالجنة والنار وتعلم أن الله خلقهما قبل الخلق ثم خلق خلقه فجعل من شاء منهم للجنة ومن شاء منهم للنار رواه الحرث بن أبي اسامة في مسنده من حديث حذيفة بن خديج وغيره هذه ما ذكر في صفتهما وصفة أهلهما والجواب عن الآية أن المراد منه الاعطاء واعطاء دار الآخرة لا يكون الا في القيامة وفي شرح العقائد قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم وتبقى قصة آدم سالمة عن المعارض قلت وكذا ما معها مما تلونا وروينا والله أعلم وقال في الجواب عن التمسك الثاني بقوله قلنا لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وانما المراد أنه اذا فني شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن

مرقص بأصوات لم يسمع الخلائق بمثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد الحديث وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى (فهذه فائدة ترجع الى غيره تعالى على أن نفي الفائدة في تعقلك) أيها الزاعم أن لا فائدة في خلق الجنة والنار الآن (لا ينفي وجود الحكمة) في نفس الامر (وان لم تحط) أنت (بها) علما وهو سبحانه (لا يسئل عما يفعل

يكون المراد ممكن فهو هالك في حد ذاته يعني أن الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم وهكذا أجاب التكاري وعن الثالث بأنه مبني على انتفاء الجزء وقد أثبتنا وجوده وقلنا تحقق الجزء ضروري والا يلزم انقسام رأس الابرة مثلا الى أقسام غير متناهية كل قسم ينقسم الى غير النهاية بأقسام ينقسم كل منها الى غير النهاية وهذا بديهي الاستحالة والله أعلم وقد ذكر الشيخ رحمه الله أحد المطلوبين في هذا المقام وهو أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وسكت عن المطلوب الآخر وهو أنهما لا فناء لهما ولا لاهليهما أبدا عند أهل السنة والجماعة خلافا للجهمية فانهم قالوا يفنيان مع أهليهما واستدلوا على ذلك بأنهما لو لم يفنيا مع أهليهما لزم المشاركة مع ذات الله تعالى في البقاء وهذا باطل ولنا قوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبدا وقوله تعالى خالدين فيها لا يبغون عنها حولا وقوله تعالى في حق أهل النار لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها وقوله صلى الله عليه وسلم اذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد يا أهل الجنة والنار يا أهل الجنة خلود بلا موت ويا أهل النار خلود بلا موت رواه الترمذي من حديث أبي هريرة ولمسلم والترمذي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دخل أهل الجنة الجنة ينادي مناد ان لكم أن تحيوا لا تموتوا أبدا الحديث ولمسلم عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيون والجواب عن شبهتهم بأن بقاءهما مع أهليهما لا يوجب المشاركة لان الله تعالى واجب البقاء وهذه الاشياء جائزة البقاء ولان بقاءه تعالى لذاته وبقاءهما بقاء الله تعالى فأين أحدهما من الآخر وقال في شرح العقائد وقولهم باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والله أعلم

(الاصل السابع في الامامة) وقد قدم المصنف أول الرسالة أن مباحثها ليست من علم الكلام بل من متمماته وبيناه وجهه هناك ووجه القول بأنها منه (و) بدأ المصنف هنا بتعريفها فقال (هي) أي الامامة (استحقاق تصرف عام على المسلمين) وقوله على المسلمين متعلق بقوله تصرف لا بقوله استحقاق اذ المستحق عليهم طاعة الامام لا تصرفه ولا بقوله عام اذ المتعارف أن يقال عام لكذا الا عام على كذا وقد عرف صاحب المواقف وشرحه الامامة بأنها خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وفي المقاصد نحو مما قال هي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج مثل القضاء والامارة في بعض النواحي ولما كانت الرياسة والخلافة عند التحقيق ليستا الا استحقاق التصرف اذ معنى نصب أهل الحل والعقد الامام ليس الا اثبات هذا الاستحقاق له عبر المصنف بالاستحقاق فان قيل التعريف صادق بالنبوة لان النبي يملك هذا التصرف العام قلنا النبوة في الحقيقة بعثة بشرع كما علم من تعريف النبي واستحقاق النبي هذا التصرف العام امامة مترتبة على النبوة فهي داخلة في التعريف دون ما ترتبت عليه أعني النبوة (ونصب الامام) بعد انقراض زمن النبوة (واجب) على الامة عندنا مطلقا (سمعا لا عقلا) أي واجب من جهة السمع لا من جهة العقل (خلافا للمعتزلة) حيث قال

(الاصل السابع في الامامة وهي استحقاق تصرف عام على المسلمين ونصب الامام واجب سمعا) قلت هذا قول جمهور أهل السنة وأكثر المعتزلة (قوله لا عقلا خلافا للمعتزلة) قلت انما قال هذا بعض المعتزلة قال التكاري هذا قول الجاحظ وأبي الحسين البصري والكعبي وأتباعهم وقال أكثر الخوارج وأبو بكر الأصم من المعتزلة لا يجب على الله تعالى ولا على الخلق ولاهل الحق ثلاثة مطالب الاول وجوب نصب الامام والثاني شروطه والثالث تعيينه والمصنف ذكر الاول بغير دليل وقد استدل له في شرح العقائد

بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكعبي وأبي الحسين عقلا وسمعا وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس أي يجب عند الفتنة دون الامن وأما كون الوجوب على الامة فخالف فيه الامامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب علينا بل يجب على الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا الا أن الامامية أوجبوه عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته أما عدم وجوبه عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه علينا عقلا فقد استغنى المصنف عن الاستدلال لهما فقدمه مع دليل من أنه لا يجب عليه تعالى شئ ومن أنه لا حكم للعقل في مثل ذلك وأما وجوبه علينا سمعا فلانه قد تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول عليه حتى جعلوا أهم الواجبات وبدؤا به قبل دفن الرسول صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعين لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا يؤخذ من كلام المصنف الآتي فلعله استغنى به عن الاستدلال هنالك (والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق هو (أبو بكر) بإجماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) باستخلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم علي رضي الله عنهم) أجمعين وانعقدت امامته ببيعة أهل الحل والعقد

بقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولأحمد والطبراني ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية خرجاه من حديث معاوية ولمسلم في صحيحه عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من خلع يدا من طاعة الله لقي الله يوم القيامة ولا حجة له ومن مات وفي عنقه بيعة مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام على ما في الصحيحين من حديث سقيفة بني ساعدة وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من

(ثم

(ثم قيل) أي قد اختلف هل نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أحد فقيل (نص على) امامة (أبي بكر) رضي الله عنه نصا خفيا وهو تقديمه اياه في امامة الصلاة وعزي هذا الى الحسن البصري وزعم بعض أصحاب الحديث أنه نص على امامة أبي بكر نصا جليا (وقال الشيعة نص) صلى الله عليه وسلم (على) امامة (علي) رضي الله عنه (والاكثر) وهم جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (على أنه لم يكن صلى الله عليه وسلم نص على امامة أحد) بعده (بعينه) لم يكن (أمر بها ولكن كان يعلمها) أي يعلم لمن هي بعده (باعلام الله تعالى اياه) دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه انما وردت عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل على أنه علم باعلام الله تعالى أنها لابي بكر رضي الله عنه (فقد قال) صلى الله عليه وسلم (للمرأة السائلة ان لم تجديني فأتي أبا بكر في جواب قولها حين أمرها أن ترجع اليه أرأيت ان جئت فلم أجدك تريد الموت) وهو (مخرج في صحيح البخاري) عن جبير بن مطعم قال أتت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها أن ترجع اليه قالت أرأيت ان جئت ولم أجدك كأنها تقول الموت قال ان لم تجديني فأتي أبا بكر (وفيه) أي في صحيح البخاري (أيضا) بل وصحيح مسلم (حديث رؤياه) صلى الله عليه وسلم (البئر والنزع منها) أي الاستقاء بالدلو وهو حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أريت كأني أنزع بدلو بكرة على قليب فجاء أبو بكر فنزع ذنوبا أو ذنوبين

الواجبات الشرعية يتوقف عليه كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وقسمة الغنائم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق واقامة الجمع والاعياد وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم ونحو ذلك من الامور التي بين آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز أن يكتفى بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما نشاهده في زماننا فان

تعاضعيفا والله يغفرله ثم جاء عمر فاستقى فاستقالت غربا فلم أر عبقريا من الناس يفرى فريه حتى روى الناس وضربوا بعطن والبكر بسكون الكاف والقليب البئر قبل أن تطوى أى يبنى عليها والذنوب بفتح الذال المعجمة الدلو اذا كانت عادية والغرب بفتح الغين المعجمة وسكون الراء المهملة آخره موحدة الدلو العظيم والعبقرى الرجل القوى الشديد ويفرى فريه معناه يعمل عمله والفرى يوزن فعيل تقول العرب فلان يفرى الفرى اذا كان يعمل العمل ويجيده تعظيما لاجادته والعطن الموضع الذى تناخ فيه الابل اذا رويت ومن الظواهر المذكورة استخلافه فى امامة الصلاة كما سيأتى وقد استدل المصنف على عدم النص بقوله (واذا علمها) أى واذا علم النبى صلى الله عليه وسلم الامامة بعده فاما أن يعلمها أمرا (واقعا موافقا للحق) فى نفس الامر (أو) أمرا واقعا (مخالفا له) أى للحق (وكيف كان) أى على أى حالة كانت من الحالتين (لو كان المفترض) على الامة (مبايعة غيره) أى غير أبى بكر الصديق (البالغ) صلى الله عليه وسلم (فى تبليغه) أى فى تبليغ ذلك المفترض الى الامة بأن ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان والتشهير كما سيأتى لتوقف تعلق الافتراض على الامة على بلوغه اليهم ولم ينقل كذلك مع توفر الدواعى على نقله دل ذلك

قيل فليكتف بذى شوكة الرياسة العامة أما ما كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما فى عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام فى أمر الدنيا لكن يختل أمر الدين وهو المقصود الاهم والمهم العظمى فان قيل فعلى ما ذكرتم من أن مدة الخلفاء ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم جاهلية قلنا المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة والله تعالى أعلم ثم أخذ فى تعيينه فقال الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ثم قيل نص على أبى بكر الخ وهذا الى آخره هذا الاصل لتحقيق امامة الصديق رضى الله تعالى عنه

على

على أنه لا نص كما سيأتى ولما كان قد يقال هنا تعتنا اغالم يبلغه لانه علم انهم لا يأتمرون بأمره فيه فلم تكن فى تبليغهم اياه فائدة أشار الى دفعه بأن ذلك غير مسقط لوجوب التبليغ عليه صلى الله عليه وسلم فقال (كما بلغ سائر التكاليف لآحاد الذين علم منهم انهم لا يأتمرون ولم يكن علمه بعدم ائتمارهم مسقطا عنه التبليغ) فان قيل قد بلغه سرا لواحد واثنين ونقل سرا كذلك قلنا جوابه ما نبه عليه المصنف بقوله (وتبليغ مثله سبيل الاعلان والتشهير) أى تصييره بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين أمرا مشهورا (دون اختصاص الواحد به والاثنين لانه أعنى أمر الامامة من أهم الامور العالية) الشأن (لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنيا وبه العامة للرجال والنساء الصغير والكبير) فالدينية كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور والجهاد لاعلاء كلمة الحق والدنيوية كدفع المتغلب وتقويم القوى والاخذ للضعيف من القوى وانكاح الايامى والنظر فى حال اليتامى وولية القضاة والامراء بحيث ينتظم أمر المعاش (مع ما فيه) أى فى أمر الامامة (من دفع مفاسدتوهم من اثارة فتنة) فان قيل يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم بلغه على وجه الاعلان والتشهير ولكن لم ينقل أو نقل ولم يشتهر فيما بعد عصره قلنا الجواب ما نبه عليه بقوله (ولو وقع كذلك) أى لو بلغه على وجه الاعلان والتشهير (لاشتهر وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعى على مثله فى استمرار العادة) المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان والتشهير فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص (وإذا لم يظهر) أى ولكونه لم يظهر نص (كذلك) أى كما هو سبيل مثله (فلا نص) لانتفاء لازمه من الظهور (فلا وجوب له على) أى لامامة على (رضى الله عنه بعده) أى عقب وفاته صلى الله عليه وسلم (على التعيين ولزم) من ذلك (بطلان ما تقلوه) يعنى الشيعة من الاكاذيب (وسودوا به أوراقهم من نحو قوله) صلى الله عليه وسلم (أنت الخليفة بعدى وكثير) مما اختلقوه نحو سلموا على على بامرة المؤمنين

وانه قال هذا خليفتي عليكم وانه قال له أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
بكسر الدال كذا ضبطه شارح المواقف الشريف والوجه فتحها بدليل ما رواه البزار عن
أنس مرفوعا علي يقضي ديني والطبراني من حديث سلمان بلفظ يقضي ديني كذلك وانه
قال فيه إمام المتقين وقائد الغر المحجلين فكله مخالف للدليل العقل الذي فتشه (حيث
لم يبلغ) شيء مما تقدم (هذا المبلغ) من الشهرة (ثم نقول بل لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون
فيها اذ لم يتصل عمله لائمة الحديث المتابرين) أي المواظبين (على التنقيب عنه كما اتصل
بهم كثير مما ضعفوه وكيف يجوز في العادة أن يصح) ما تفرد به (آحادا) موصوفا بأنه
(يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة محدث و) الحال أنه (يخفى) ما هو جزء
الصفة (على علماء الحديث المهرة) جمع ماهر أي تام الحذق (الذين أفنوا أعمارهم في
الرحلات) جمع رحلة بكسر الراء أي الاسفار البعيدة (مشمرين) أي باذلين جهدهم
(في طلبه و) في (السعي الى كل من حسبوا عنده صيابة) أي قليلا (منه) وأصل الصيابة
وهي بضم الصاد المهملة البقية الجيدة مما في الاناء وقوله (في كل صوب وأوب) متعلق
بطلبه أو بالرحلات أي الرحلات الكائنة في كل صوب وأوب والصوب الناحية والاوب
هنا الرجوع وأصله الرجوع فهو من اطلاق المصدر وارادة اسم المكان (هذا) الذي
زعموه من نص صح آحادا عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محدث وقد خفي عن
علماء الحديث (مما تقضي العادة بأنه افتراء) أي كذب مختلق (وهراء) بضم الهاء
وراء مهملة فألف ممدودة فهمزة أي كلام فاسد قال الازهري في التهذيب قال أبو عبيد
الهراء ممدود مهموز المنطق الفاسد وفي الصحاح عن ابن السكيت أنه الكلام الكثير في
خطأ (ثم روى آحادا قوله عليه) الصلاة و(السلام له علي رضي الله عنه أنت مني بمنزلة هرون
من موسى الا أنه لا نبي بعدي) وهو في الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولو عبر المصنف بقوله صح
بدل روى جرى على اصطلاح المحدثين فانه روى عندهم من صيغ التمريض (وهو) أي

حديث

حديث المنزلة (مع أنه لا يكون) اثبات (المطلوب) أي مطلوبكم وهو دعوى النص على
امامة علي لعدم صراحته في ذلك (و) مع أنه (لا يقاوم اجماع الصحابة) على امامة أبي بكر
(غير مغمز فضلا عن يوم الدار) بصيغة المبني للمفعول (بعد المستثنى) وهو قوله لا نبي بعدي
(العموم في جميع المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه) وعلى هرون الصلاة و(السلام
لانتفاء نسب الاخوة) الثابت لهرون (فبقي المراد البعض) أي بعض المنازل الكائنة
لهرون (والسياق يبينه) أي يبين ذلك البعض (وذلك أنه) صلى الله عليه وسلم (قاله) أي
القول المذكور (له) أي لعلي (حين استخلفه عند مصيره الى تبوك فقال علي رضي
الله تعالى عنه أتتركني في المخلفين) وفي لفظ في الصحيح تخلفني في النساء والصبيان
(كأنه استنقص تركه وراءه فقال له عليه الصلاة والسلام الا ترضى أن تكون مني بمنزلة
هرون من موسى يعني حين استخلفه عند توجيهه الى الطور اذ قال له اخلفني في قومي
وأصلح وهو) أي استخلافه على المدينة (لا يستلزم كونه أولى بالخلافة) العامة (بعده
من كل معاصريه افتراضا ولا تنازل) يستلزم (كونه أهلا لها اذ الحمل على ذلك
استحالة عليه) الصلاة و(السلام في مراد أخرى غير علي رضي الله عنه كأبي أم مكتوم
ونحو ذلك) أي كونه أولى بالخلافة بعده (بذلك) أي باستخلافه على المدينة عند
سفره (وأما ما روى آحادا) في جامع الترمذي أنه صلى الله عليه وسلم قال (من كنت
مولاه فعلي مولاه فمشترك الدلالة) لان لفظ المولى مشترك يطلق لمعان هو في كل منها
حقيقة (اذ يطلق المولى على) كل من (المعتق) بصيغة الفاعل (والمعتق) بصيغة
المفعول (والمتصرف في الامور والناصر والمحبوب ومنه) أي من اطلاق المولى على
المحبوب (قوله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء يعني تلقون اليهم بالمودة) كما
في الآية الاخرى أول الممتحنة لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة
(وتعيين بعضها) أي بعض معاني المشترك للارادة (بلا دليل) يقتضيه (غير مقبول)

لانه يحكم (وتعميمه) أى المشترك (الزاما) واقعا (على) رأى (من يرى تعميم المشترك فى معانيه) أى معانيه كما حث لادليل يعين بعضها (لو) لم يكن اشتراكه معنويا بأن وضع وضعا واحدا لقدر مشترك وهو القرب المعنوى من الولى بفتح الواو واسكان اللام بمعنى القرب اذ كل من المعانى المذكورة تحت وضع قرب معنوى كما لا يخفى على المتأمل بل (كان) أى قد ذكونه (مشتركا لفظيا) قد وضع وضعا متعددا بحسب تعدد معانيه حتى يجرى الخلاف فى تعميمه فى معانيه (مع أنه) أى القول بتعميمه فى معانيه (مذهب ضعيف عندنا) معشر الحنفية وعند جمهور الاصوليين وعلماء البيان (على ما يشهد به) أى بضعف المذهب المذكور (استقراء استعمالات الفصحاء المشتركات منتف) خبر والمبتدأ تعميمه أى القول بتعميم المشترك اللفظى مع ضعف منتف هنا (لامتناع ارادة) كل من (المعنيين) بالكسر (والمعنيين) بالفتح اذ لا يصح ارادة واحد منهما (فتعين) بعد انتفاء ارادة الجميع (ارادة البعض والاتفاق) منا ومنهم واقع (على) صحة (ارادة الحب) بالكسر أى المحبوب ويصح ان يقرأ الحب بالفتح من الدلالة بالمصدر على اسم المفعول (وهو) أى على (رضى الله عنه وأرضاه سيدنا وحبيبنا على أن كون المولى بمعنى الامام لم يعهد فى اللغة ولا فى الشرع وانما جوزناه) فى قولنا فيما مر والمتصرف فى الامور (نظرا الى رواية الحاكم من كنت وليه) اذ ولى الانسان من يلى أمره وينفذ تصرفه عليه (وكونه) أى الولى أو المولى (بمعنى الاولى بالشئ لا يفيدهم لما ذكرنا من عدم) الدليل (المعين) أى الذى يعينه للارادة من بين المعانى التى تطلق على كل منها وأما تعلقهم برواية أنه صلى الله عليه وسلم قال لمن بحضرته من الصحابة ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه فمردود بأنها ضعيفة ضعفها من أئمة الحديث أبو داود وأبو حاتم الرازى وغيرهما على أنه لا يعرف فى اللغة مفعل بمعنى أفعل التفضيل (مع ما يستلزم) حمله على الاولى (من نسبة

جميع

جميع الصحابة) رضى الله عنهم (الى الخطا وهو) أى اللازم أعنى نسبتهم الى الخطا (باطل بل) نقول (لما أجمعوا على خلافه) أى خلاف حمل الحديث على الاولى (قطعنا بأن ذلك المعنى) أى الاولى (غير مراد) من لفظ المولى والولى (فظهر أن ليس حد هما) أى أحد المدلولات التى سودوا بها أوراقهم (مع كونه آحاديا يستلزم مطلوبهم) من النص الدال على أن عليا أولى بالامامة من جميع من عداه (ولو كان هناك) أى فى الادلة على المطلوب (نص غيرها) أى غير المنقولات التى تبين بطلان دلالتها (يعلمه هو) أى على رضى الله عنه (أو) يعلمه (أحد من المهاجرين والانصار لا وردوه) من يعلمه (عليهم) أى على الصحابة (يوم السقيفة) حين تكلموا فى الخلافة (حتما) من يعلم ذلك النص (اذ كان) ايراده (فرضا) أى لكون ايراده فرض عين على من يعلمه (وقولهم) يعنى الشيعة (تركه) أى ترك على رضى الله عنه ايراد النص الذى يعلمه (تقية) أى لاتقاء القتل (مع ما فيه من ذبة على) وهو من أشنع الناس (الى الجبن باطل) من وجهين (أما أولا فبمجرد ذكره) أى ذكر النص عليه (ومنازعته) فى الامامة (به ليس ظاهرا فى قتلهم اياه ولقد نازع غيره فلم يقتل فقال بعض الانصار منا أمير ومنكم أمير) والقائل هو الحباب بضم الحاء المهملة وتخفيف الموحدة ابن المنذر ولم يرجع عن ذلك (الى أن روى أبو بكر رضى الله عنه قوله عليه) الصلاة و (السلام الائمة من قريش فرجعوا عن محاجتهم بل غاية ما كان يتوهم) لورواه (عدم الرجوع اليه) ومعاذ الله أن يكون ذلك (وبهذا القدر) وهو توهم عدم الرجوع اليه (لم يثبت ضرر يسقط به الفرض) أى فرض تبليغه ما يعلمه من النص والذى فى البخارى فى قصة سقيفة بنى ساعدة حين قال من قال من الانصار منا أمير ومنكم أمير قول أبى بكر رضى الله عنه نحن الامراء وأنتم الوزراء ولن تعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحى من قريش هم أوسط العرب نسبا ودارا ومن حديث الائمة من قريش رواه

النسائي من حديث أنس ورواه بعضهم الطبراني في الدعاء والبزار والبيهقي وأفرده شيخنا
الامام الحافظ أبو الفضل بن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابيا (وأما
ثانيا فكونه بحيث لو ذكر لم يرجع اليه مع علم أحد) من الصحابة (به ممنوع) بل يمتنع
عادة من مثلهم (لانهم كانوا أطوع لله) من غيرهم من الامة • واعلم أن قوله فكونه
الخ ليس وجها ثانيا لبطلان كونه تقية كما يحتمله الوجه الثاني مما بعده في العبارة
هنا خلل بتقديم وتأخير وحقها أن يقال لو فرض القرض وكونه بحيث لو ذكر لم يرجع اليه
مع علم أحد به ممنوع وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر يسقط به القرض وأما ثانيا
فلأنهم كانوا أطوع لله (وأعمل بحدوده) أي بالوقوف عندها وعدم تعديها
(وأبعد عن اتباع الهوى وحظوظ النفس) كما يشهد لهم بذلك الحديث الصحيح خير
القرون قرني ثم الذين يلونهم (ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة) فان العشرة أبو بكر
وعمر وعثمان وعلي وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص واسمه
مالك وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة عامر بن الجراح وبقيتهم من عدا
أبا بكر وعليا منهم (وفيهم) أي في العشرة المبشرة (الذي نص رسول الله صلى الله
عليه وسلم في حديث اليهود على أمانته على دين الله حين قال لهم لأبعثن معكم أمينا
حق أمين فتطاول له عمر رضي الله عنه أي أباعبيدة بن الجراح) وحديث بشارة العشرة
بالجنة رواه أبو داود والترمذي من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة من طرق بألفاظ منها
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول والذي نفسي بيده لو أن أقول عليه ما لم يقل فيسألني
عنه غدا اذا لقيته أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة
في الجنة والزبير في الجنة وسعد بن مالك في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وأبو عبيدة
ابن الجراح في الجنة وسكت عن العاشر قالوا ومن هو العاشرة قال سعيد بن زيد وحديث
بعث أبي عبيدة في الصحيحين من حديث حذيفة قال جاء أهل نجران الى رسول الله

صلى

صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ابعث الينا رجلا أمينا فقال لأبعثن اليكم رجلا أمينا
حق أمين فاستشرف لها الناس فبعث أبا عبيدة بن الجراح وعند مسلم حق أمين حق
أمين مرتين وفي رواية الترمذي قال جاء العاقب والسيد الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالا
ابعث معنا أمينك قال فاني أبعث معكم الحديث وأهل نجران بنون مفتوحة فجيم
ساكنة اسم مكان كانوا نصارى لما يهود اجلاهم يهود اسيق قلم أوردم والسيد مقدم القوم
والعاقب الذي يعقبه أي يليه فيهم وفي الصحيحين أيضا من حديث أنس أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لكل أمة أمينا وان أميننا أيتها الامة أبو عبيدة بن الجراح
(فكيف بمن دونهم وعلى هؤلاء) الصحابة الذين هم خير الامة ومنهم الجماعة المبشرة بالجنة
وفي المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق بأنه أمين على دين الله (أن
يعلموا الحق من ذلك) أي من أمر الامامة وتعيينه لانسان (ويتجاهلوا عنه) أي
يتكلفوا اظهار الجهل به معرضين عنه حتى يترك من يعلم الحق روايته لهم اتقاء
لقتلهم اياه وخوف شرورهم (أو يرويه) لهم (أحد يجب قبول روايته فيتركوا
العمل به بلا) دليل (راجح) يعتمدون عليه معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم شرعا وعادة
لانه خيانة في الدين (ولو جاز عليهم الخيانة) في أمور الدين (وكتمان الحق) مع علمهم
به (لارتفع الامان في كل ما نقلوه من القرآن والاحكام وأدى) تجويز ذلك (الى أن
لا يجزم بشيء من الدين اذ انما أخذناه) أي الدين (بشهه) أي بجميع أصوله وفروعه
(كلهم) رضي الله عنهم وكله بالنصب تأكيد للضمير المنصوب في أخذناه (نعوذ بالله
من نزغات الهوى والشيطان) جمع نزغة وهي النخسة استعيرت لميل النفس الى
ما تهواه من القبيح ولوسوسة الشيطان (واذا ثبت) بما ذكرناه (عدم النص
على علي رضي الله عنه فان أثبتنا نصه على أبي بكر) رضي الله عنه (ثبت خفية امامته)
أي كونها حقا (وان قلنا لم ينص عليه ثبت) حقية امامته (أيضا أما الاول) أي النص

على امامته (فقد) من الاخبار الواردة (ماهو صريح) فيها (وماهو اشارة) اليها (أما الاول) وهو الصريح (فقوله عليه) الصلاة و (السلام في مرضه الذي توفي فيه على ماثبت في صحيح مسلم (وغيره) من حديث عائشة رضي الله عنها ارتحه (ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لابي بكر كتابا لايختلف عليه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا أبابكر) وهو في البخاري من حديثها بعضاه (وأما الثاني) وهو الاشارة (فما حصه به في ذلك المرض من اقامته مقامه في امامة الصلاة والقصد رجوع في ذلك على مافي صحيح البخاري انه عائشة رضي الله عنها قالت له) صلى الله عليه وسلم (حين قال مروا أبابكر فليصل بالناس ان أبابكر رجل أسيف) أي كثير الاسف وهو الحزن (وانه ان يقم مقامك لايسمع الناس فقال مروا أبابكر فليصل بالناس وفي رواية أخرى انها قالت لحفصة قولي له يأمر عمر الحديث فأبى حتى غضب وقال أنتن صواحبات يوسف مروا أبابكر فليصل بالناس) والحديث في مسلم أيضا بنحو معنى ماساقه المصنف وبالفاظ أخرى في بعضها انكن صواحب يوسف وفي بعضها لأنتن صواحب يوسف وفي بعضها انكن لأنتن وروى الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لاينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره (و) نشأ (من هذا) أي تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه لامامة الصلاة أن (قال علي رضي الله عنه حين قال أبو بكر أقيلوني كلا والله لانقيلك ولانستقيلك قدرضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا أفلا نرضاك لامر دنيانا) ولم أقف عليه من حديث علي ولا عنه وانما وقفت على حديث بمعناه رواه الطبراني وآخر بقريب من معناه رواه أبو الخير الطالقاني في كتاب السنة لكن بسند منقطع وهما عن غيره على وذكر رزين في جامعه أن أبابكر رضي الله عنه خطب في اليوم الثالث من يوم مبايعته فقال بعد أن حمد الله وصلى على رسوله أما بعد أيها الناس ان الذي رأيتم مني لم يكن حرصا على ولا بكم ولكن خفت الفتنة والاختلاف ولقد رددت أمركم اليكم فولوا من شئتم فقالوا الاثيلك

(وهذا)

(وهذا) أي ماذكرناه من الاشارة بتقديمه لامامة الصلاة في مرض الموت الى الاحقية بالخلافة هو (لان المقصود من نصب الامامة) وحذف الهاء من لفظ الامامة أولى (بالذات) والقصد الاول (اقامة أمر الدين) أي جعله قائم الشعائر على الوجه المأمور به من اخلاص الطاعات واحياء السنن واماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه (و) أما (النظر في أمور الدنيا وتدبيرها) كاستيفاء الاموال من وجوهها وايصالها لمستحقيها ودفع الظلامة وهما المقصودان بالذات (انما هو ليتفرغ) بالبناء للمفعول أي ليتفرغ العباد (لذلك) أي لامر الدين فان أمور المعاش اذا انتظمت فلا يبعد أحد على أحد وأمن كل على نفسه وماله ووصل كل ذي حق في بيت المال أو غيره الى حقه تفرغ الناس لامر دينهم فقاموا بوظائف العبادات المطلوبة منهم (فاذا) بالتعيين أي فاذا كان المقصود من نصب الامام أولا وبالذات أمر الدين فقد (رضيه) أي رضي صلى الله عليه وسلم الصديق رضي الله عنه (لامر الدين) وهو الامامة العظمى بتقديمه لامامة الصلاة على الوجه المذكور فتقديمه صلى الله عليه وسلم اياه في الخلافة وتقديم الصحابة له لذلك وقوله (مع العلم) متعلق بقوله رضيه أي فقد رضيه لامر الدين رضا مصحوبا بالعلم منه صلى الله عليه وسلم ومنهم (باشجاعته) أي بشجاعة الصديق رضي الله عنه (وتبانه باطنا) وهما الوصفان الاهمان في أمر الامامة لاسيما في ذلك الوقت المحتاج فيه الى قتال أهل الردة وغيرهم من الكفار (و) يدل على اتصافه بهما قوله وفعله (اذ قال لعروة بن مسعود) الثقفي في صلح الحديبية كما في الصحيح (حين قال) عروة (لرسول الله صلى الله عليه وسلم كأني بك وقد فررت عنك هؤلاء ممن نظر اللات أنحن نفر عنه) وندعه (استبعادا أن يقع ذلك وقتاله) بالرفع على أنه مبتدأ حذف خبره للعلم به من معنى الكلام وسياقه أي وقتاله (مانعي الزكاة) الخ دليل شجاعته (و) قتاله (مسيلمة مع بني حنيفة و) لعمال أنه (قد وصفهم الله) تعالى (بأنهم أولو بأس شديد في قوله تعالى لمن المخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم

أولى بأس شديد) تقاتلونهم أو يسلمون (كما هو قول جماعة من المفسرين) فى تفسير الآية منهم الزهرى والكلبى ولو عبر بقوله وقائل مانعى الزكاة ومسيلمة بدل قوله وقتاله لأفاد المقصود مع الوضوح (وثباته) بالرفع مبتدأ خبره كما كان أى وثباته (عند مصادمة المصائب المدهشة) التى تقتضى لعظمها أن يذهل الحليم عند مصادمتها ويغيب عنه رأيه (كما كان) أى مثل ثباته الذى كان (منه حين دهش الناس لما خرج اليهم موت النبى صلى الله عليه وسلم) أى خبر موته (فذهلوا وجزم عمر رضى الله عنه) وهو من هو فى الثبات (أنه عليه الصلاة و (السلام لم يمت وقال) رضى الله عنه (من قال ذلك) أى أن النبى صلى الله عليه وسلم مات (ضربت عنقه حتى قدم أبو بكر من السنح) بضم السين المهملة وسكون النون وبحاء مهملة موضع معروف فى عوالى المدينة (فدخل حجرة الكريمة) فكشف عن وجهه الشريف صلى الله عليه وسلم عرف أنه قد مات فأكب عليه يقبله (ثم خرج) الى الناس (فاستنكت عمر) رضى الله عنه أى طلب منه أن يسكت ليتكلم هو (فأبى) عمر رضى الله عنه (أن يسكت) لما هو فيه من الدهش (فتركه) أبو بكر (وتكلم فاشتار الناس اليه) أى نظروا شأنه (فخطبهم وقال) فى خطبته (أما بعد من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حى لا يموت ثم تلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفائن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم الآية) الى قوله الشاكرين (فآمن الناس) أى صدقوا بوفاته النبى صلى الله عليه وسلم حين قال أبو بكر ما قال وتلا عليهم الآية (وخرجوا يلهجون بتلاوتها) أى يكررونها من كثرتهم لإيرادهم لها قبل ذلك) لعظم ما حصل لهم من الذهول عند سماع خبر وفاته صلى الله عليه وسلم ومعنى ذلك كله وارد فى الصحيح (وأما الثانى) وهو تقدير عدم النص على أبى بكر أى تعيينه للامامة (فنى اجماع الصحابة) رضى الله عنهم على امامته (غنى) عن النص (انهو) أى الاجماع (فى ثبوت مقتضاه) وهو الامر الذى أجمع عليه (أقوى من خبر الواحد) فى ثبوت ما تضمنه (وقد

أجمعوا

أجمعوا عليه) أى على امامته (غير أن عليا والعباس وبعضا) كالزبير والمقداد (لم يبايعوا فى ذلك الوقت) الذى عقدت فيه البيعة (فأرسل) أبو بكر رضى الله عنه (اليهم) بعد ذلك (جاؤا فقال) ان حضر من الصحابة (هذا على بن أبى طالب ولا بيعة لى فى عنقه وهو بالخيار فى أمرى الا فأنتم بالخيار جيء فى بيعتكم اياى فان رأيتم لها غيرى فأنا أول من يبايعه فقال على رضى الله عنه لا نرى لها أحدا غيرك فبايعه وسائر المتخلفين) فتم بذلك اجماع الصحابة على بيعته وتقدم ذكر موسى بن عقبة فى مغازيه أن عليا والزبير رضى الله عنهما قالا ما غضبنا الا لأنا أخرنا عن المشورة وانا لنرى أن أبا بكر أحق الناس بها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه لصاحب الغار وثانى اثنين وانا لنعرف له شرفه وسنه ولقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلى بالناس وهو حى انتهى ما نقله ابن عقبة وتخلف على رضى الله عنه ومن تخلف عن البيعة ثم بايعهم ليس قادحا فى الاجماع (وغاية الامر أنه راجع رأيه وظهر له الحق فبايعه) ومن تخلف معه كذلك رضى الله عنهم أجمعين (والاصل الثامن فضل الصحابة الاربعة) الخلفاء (على حسب ترتيبهم فى الخلافة) أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم (الدقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم) بإطلاع الله سبحانه (وقد ورد عنه ثناؤه عليهم كلهم ولا يتحقق ادراك حقيقة تفضيله عليه) الصلاة و (السلام لبعضهم على بعض ان لم يكن) دليل (سمعى يصل اليه قاطعى فى دلالته) وسنده (الا الشاهدون لذلك الزمان) يعنى زمان الوحى والتنزيل وأحوال النبى صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (لظهور قرائن الاحوال) الدالة على التفضيل (لهم) دون من لم يشاهد ذلك (و) لكن (قد) وصل الينا سمعيات (تثبت ذلك) التفضيل بها (لنا بسر يحها) من بعضها (ودلالة) واستنباطا من بعضها (كما فى صحيح البخارى) بل فى الصحيحين (من حديث عمرو بن العاص) رضى الله عنه (حين سأله) أى حين سأل عمرو النبى (عليه) الصلاة و (السلام) فقال (من أحب

الناس اليك من الرجال فقال أبوها يعني عائشة رضي الله عنها) وهذا اختصار للحديث ولفظه في الصحيح قلت أي الناس أحب اليك قال عائشة قلت من الرجال فقال أبوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجالا وفي رواية لست أسألك عن أهلك انما أسألك عن أصحابك (وتقدمه في الصلاة على ما قدمناه مع أن الاتفاق) واقع (على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علما وقراءة وخلقا وورعا فثبت) بمجموع ما ذكر (أنه كان أفضل الصحابة) رضي الله عنهم (وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا نفاضل بينهم) وفي رواية للبخاري كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي رواية لابي داود كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره (وصح فيه) أي في صحيح البخاري أيضا (من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي) يعني عليا رضي الله عنه (أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال ثم عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا الا واحد من المسلمين فهذا على نفسه) رضي الله عنه (مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس) أي بعد النبيين (وأفاد بعض ما ذكرنا) وهو الاول والثاني (تفضيل أبي بكر وحده على الكل وفي بعضه) وهو الثالث والرابع (ترتيب الثلاثة) في الفضل (ولما أجمعوا) يعني الصحابة رضي الله عنهم (على تقديم على بعدهم) أي بعد الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان (دل) اجماعهم (على أنه كان أفضل من بحضرته) من الصحابة أي من كان موجودا لهم وقت تقديمه (وكانهم) أي من الذين بحضرته (الزبير وطلحة) من العشرة المبشرين بالجنة وانما يذكر سعد بن أبي وقاص ولا سعيد ابن زيد مع وجودهما أذ ذاك لان طلحة والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما ما اقتضى

أن عرضت عليهما المبايعة بعد مقتل عثمان رضي الله عنهم أجمعين (فثبت) بذلك (أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة) والخلق عام أريد به خاص وهو من عدا النبيين كما يخفى ويدل عليه قوله بعد الثلاثة وفي الاستدلال بعد هذا بحث من وجهين * أحدهما أنه لا يلزم من مجرد اجماعهم على تقديمه في عقد الامامة أن يكون أفضل الخلق لجواز عقد الامامة للمفضول مع وجود الفاضل لمصلحة تقتضيه * الثاني أنه لا يلزم من كونه أفضل من بحضرته كونه أفضل الخلق ممن بحضرته ومن غاب عنه أو تقدمت وفاته على الاجماع المذكور كأبي عبيدة بن الجراح وحمزة والعباس وفاطمة ثم اذا ضم الى ذلك الاجماع على أنه أفضل ممن عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبت أفضلية الثلاثة عليه بأدلة السمع (هذا) كما ذكرنا (واعتقاد أهل السنة) والجماعة (تركية جميع الصحابة) رضي الله عنهم وجوبا بالنيات الصالحة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى عليهم اذ قال كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وسطا أي عدولا أخيارا والصحابة هم المشافهون بهذا الخطاب على لسان النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة وقال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم وقال تعالى محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة (وكذا) أي وكثناء الله عليهم أثنى عليهم (رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عنه) صلى الله عليه وسلم أنه قال (أصحابي كالنجوم) بأيهم اقتديتم اهتديتم رواه الدارمي وابن عدي وغيرهما (و) انه صلى الله عليه وسلم قال (لو أنفق أحدهم) كذا في نسخ المتن والذي في الصحيحين لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدا أنفق (مثل أحدنا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه) وفي رواية لهما فان أحدكم بكاف الخطاب وفي رواية الترمذي لو أنفق أحدكم الحديث والنصيف بفتح

النون لغة فى النصف وقال صلى الله عليه وسلم خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم أخرجه الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم الله الله فى أصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحبى أحبهم ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه أخرجه الترمذى وللعلى هذا الحديث كتابة مختصرة (وما جرى بين معاوية وعلى رضى الله عنهما) من الحروب بسبب طلب تسليم قتلة عثمان رضى الله عنه لمعاوية ومن معه لما بينهما من بنوة العمومة (كان مبنيا على الاجتهاد) من كل منهما (لا منازعة من معاوية) رضى الله عنه (فى الامامة اذ ظن على) رضى الله عنه (أن تسليم قتلة عثمان) على الفور (مع كثرة عشائرهم واختلاط هم بالعسكر يؤدى الى اضطراب أمر الامامة) العظمى التى بها انتظام كلمة أهل الاسلام (خصوصا فى بدايتها) فبدا استحكام الامر فيها (فرأى التأخير) أى تأخير تسليمهم (أصوب الى أن يتحقق التمكن) منه (وباحتياطهم) أولا فأولا (فان همهم عزم على الخروج على على وقتله لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان على ما نقل فى القصة من كلام الاشتر النخعى ان دم) ذلك (والله أعلم) أصحيح هو أم لا وقد كان الذين تمالؤا على قتل عثمان رضى الله عنه وحصروه جموعا جمع من أهل مصر قيل انهم ألف وقيل سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى بل قد ورد انهم هم وعشائرهم نحو من عشرة آلاف فهذا هو الحامل لعليّ رضى الله عنه على الكف عن التسليم (أو) آخر وهو (أنه) يعنى عليا رضى الله عنه (رأى أنهم) أى قتلة عثمان رضى الله عنه (بغاة) جمع باغ (أو اما توا) من القتل (عن تأويل فلما استولوا بعد عثمان) رضى الله عنه (لانكارهم عليه أمورا ظنوا أنها مبيحة لما فعلوه خطأ وجهلا) منهم كحمله مروان بن الحكم ابن عمه كما سيأتى ورده الى المدينة بعد أن

(الاصل الثامن وما جرى بين معاوية وعلى رضى الله عنهما الخ) جواب عما علم أن يقال

طرده

طرده النبى صلى الله عليه وسلم منها وتقديمه أقاربه فى ولاية الاعمال (والباغى اذا انقاد الى الامام العدل لا يؤخذ بما أتلف عن تأويل من دم كما هو رأى أبى حنيفة) رضى الله عنه (وغيره) وهو المرجح من قول الشافعى لكن فيما أتلفوه فى حال القتال بسبب القتال دون ما أتلفوه لا فى القتال أو فى القتال لا بسببه فانهم ضامنون له فهذان توجيهان لما ذهب اليه على رضى الله عنه (والاوجه) منهما (هو الاول لذهاب كثير) من العلماء رحمهم الله تعالى (الى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل) هم (ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبههم ولانهم أصروا) على الباطل (بعد كشف الشبهة) وايضاح الحق لهم (فليس كل من اتصل شبهة صار مجتهدا) اذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد وهذا لا يبتنى على مذهب الامام الشافعى من أدى لهم شوكة دون تأويل حكمهم حكم البغاة فى عدم الضمان على التفصيل السابق ثم لم يكن قتل السيد عثمان فى قتال فانه لم يقاتل بل نهى عن القتال فانه قال لهم أبو هريرة بالقتل عزمت عليك يا أبا هريرة لان مت بسيفك فاستأثرت فانت فى النار وسأفى المسلمين بنفسى رواه أبو سعيد المقبرى عن أبى هريرة كما ذكره صاحب الاستيعاب (هذا) كما ذكرناه لك (و) اعلم أنه قد (اتفق أهل الحق) وهم أهل السنة والجماعة رضى الله عنهم (على أن معاوية أيام) خلافة (على) رضى الله عنه (من الملوك لا) من (الخلفاء واختلف مشايخنا فى امامته) أى امامة معاوية (بعد وفاة على) رضى الله عنه (فقيل صار اماما) انعقدت له البيعة (وقيل لا) أى لم يصر اماما لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكا عضوضا) كذا أورده المصنف والعضوض فسره الازهرى فى تهذيب اللغة أنه الذى فيه عسف

(قوله وقيل لا لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة الخ) قلت ينافى هذا ما قدمناه أنه يلزم ان يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فتنعقد الامة كلهم الخ وفى الجواب جواب المانعين والله أعلم

وظلم كأنه بعض على الرعايا والحديث فى السنن رواه أبو داود والترمذى والنسائى لكن بغير هذا اللفظ وأقرب الالفاظ اليه لفظ رواية الترمذى من حديث سفينة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا (وقد انقضت الثلاثون بوفاة الامام على رضى الله عنه) وهذا تقريب فان عليا رضى الله عنه توفى فى شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة والاكثر على أنه فى سابع عشره ووفاة النبى صلى الله عليه وسلم سنة احدى عشرة فى ربيع الاول والاكثر على أنها فى ثانى عشره فبينهما حادون الثلاثين بضع ونصف سنة وتمت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن على رضى الله عنهما (و ينبغى أن يحمل قول من قال بامامته) أى معاوية (عند وفاة على) أى بعد زمن وفاة على رضى الله عنه (بقليل) هو نحو نصف سنة كما ذكرنا وذلك (عند تسليم الحسن) الامر (له) أى لمعاوية وقصة تسليمه فى صحيح البخارى عن الحسن البصرى رضى الله عنه قال استقبل والله الحسن بن على معاوية بكتائب أمثال الجبال فقال عمرو بن العاص لمعاوية إنى لأرى كتائب لا تولى حتى يقتل أقرانها فقال له معاوية وكان والله خير الرجلين أى عمرو ان قتل هؤلاء هؤلاء وهؤلاء هؤلاء من لى بأمور المسلمين من لى بنسائهم من لى بضيعتهم فبعث اليه رجلين من قريش من بنى عبد شمس عبد الرحمن بن سمرة وعبد الرحمن بن عامر فقال اذهبا الى هذا الرجل فاعرضا عليه وقولا له واطلبا اليه فأتاه فدخلا عليه وتكلما وقالا له وطلبا اليه فقال لهم الحسن بن على انا بنو عبد المطلب قد أصبنا من هذا المال وان هذه الامة قد عاثت فى دمائها قالا له فانه يعرض عليك كذا وكذا و يطلب اليك و يسألك قال من لى بهذا قالا نحن لك به فما سألهما شيأ الا قالا نحن لك به فصالحه قال الحسن أى البصرى ولقد سمعت أبا بكرة يقول رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن على الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى و يقول ان ابنى هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين

(ووجه

(ووجه قول المانعين) لامامة معاوية (بعد تسليمه) أى بعد تسليم الحسن الامر له (أن تسليمه) أى الحسن (ما كان الا ضرورة عدم تسليمه هو للحسن وقصد القتال والسفك ان لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك) أى لم يكن رأيه القتال والسفك (فترك) الامر لمصونا لدماء المسلمين هذا تمام الكلام فى ولاية معاوية رضى الله عنه (و) قد (اختلف فى اكفار يزيد بانه فقيل نعم) لما وقع منه من الاجتراء على العترة الطاهرة كالامر بقتل الحسين رضى الله عنه وما جرى مما ينبو عن سماعه الطبع ويصم لذكره السمع (وقيل لا اذ لم يثبت لنا عنه تلك الاسباب الموجبة) للكفر (وحقيقة الامر) أى الطريقة الثابتة القويمة فى شأنه (التوقف فيه ورجع أمره الى الله سبحانه) لانه عالم الخفيات والمطلع على مكنونات السرائر وهو اجس الضمائر فلا يتعرض لتكفيره أصلا وهذا هو الاسلم والله سبحانه أعلم ﴿(الاصل التاسع شرط الامام بعد الاسلام) أمور (خمسة المذكورة

(قوله واختلف فى اكفار ابنه يزيد الخ) قلت عندنا الخوارج من ارتكب صغيرة أو كبيرة يكون كافرا وعندنا المعتزلة يخرج عن الايمان وعند أهل السنة لا يخرج عن الايمان نعم هذا وقع الخلاف الذى ذكره المصنف وبقى هنا أمر آخر وهو أنه هل يجوز لعنه قال فى الخلاصة لا ينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المسلمين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبى صلى الله عليه وسلم لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره قال فى شرح العقائد و بعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر بحين أمر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به اذا أجازه ورضى به والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانته أهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف فى شأنه بل فى ايمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه اه (الاصل التاسع شرط الامام بعد الاسلام خمسة المذكورة

والورع والعلم والكفاءة) وقد أخل المصنف باشتراط التكليف والحرية وكأنه ترك
للظهور أنه لا تصح امامة الصبي والمعتوه لقصور كل منهما عن تدبير نفسه فكيف تدبير
الامور العامة ولا امامة العبد لانه مستغرق الاوقات بحقوق السيد محتقر في أعين الناس
لا يهاب ولا يمتثل أمره واشتراط الذكورة لبيان أن امامة المرأة لا تصح اذ القاه ناقصات
عقل ودين كما نبه عليه الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك
الحرب وأما الورع فقد تبع المصنف في التعبير به جمهة الاسلام ومراده جهة الاسلام به هنا
العدالة ويها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع لان جهة الاسلام جعل
في الاحياء الورع أربع مراتب المرتبة الاولى منها ترك ما يوجب اقتصاصه وصف
الفسق وأما المراتب الثلاث الاخرى فليس شئ منها مرادا هنا فلا ضرورة بنا الى سردها
ومحلها من كتاب الاحياء معروف والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لا تتبعا
اتبع هواه في حكمه وصرفه أموال بيت المال بحسب أغراضه فتضيع الحقوق وأما
العلم فالمصنف تابع جهة الاسلام أيضا في التعبير به لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفاء
هنا بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وليس ذلك مرادا جهة الاسلام وانما مراده علم
المجتهد كما يدل عليه كلامه في القضاء وفي كتاب الاقتصاد وسيأتي توجيهه وأما
الكفاءة فالاحتراز بها عن العجز (والظاهر أنها أعم من الشجاعة اذ) المراد بها القدرة
على القيام بأمور الامامة فلذلك (تنتظم) أي تتناول (كونه ذا رأي) بأن يكون له
بصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (و) ذا (شجاعة) أي قوة
قلب (كي لا يجبن عن الاقتصاص) من الجناة (واقامة الحدود) على الزناة والسراق
ونحوهم (و) لا عن (الحروب الواجبة) وجوبا عينا أو وجوب كفاية (وتجهيز الجيوش)

والورع والعلم والكفاءة والظاهر أنها أعم من الشجاعة اذ تنتظم كونه ذا رأي وشجاعة
كي لا يجبن عن الاقتصاص واقامة الحدود والحروب الواجبة وتجهيز الجيوش

لقاء العدو (وهذا) الشرط يعني الشجاعة (مما شرطه الجمهور نسب قريش) هو الشرط
الخامس (أي) بشرط (كونه من أولاد النضر بن كنانة) لان النضر جامع أنساب قريش
اليه تنتهي (خلافا للكثير من المعتزلة) في قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله صلى الله عليه
وسلم الائمة من قريش رواه النسائي وقدمنا تخريجه وقوله صلى الله عليه وسلم الناس تبع
لقريش أخرجه الشيخان وفي البخاري من حديث معاوية ان هذا الامر في قريش
وتمسك المانعون لاشتراطه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري اسمع وأطع وان
عبدا حبشيا كأن رأسه زبيبة وأجيب بحمله على من نصبه الامام أميرا على سرية
أو نحوها دفعا للتعارض بين الادلة ولان الامام لا يكون ونحو ابالاجماع ولهذا كر المصنف

وهذا مما شرطه الجمهور نسب قريش أي كونه من أولاد النضر بن كنانة خلافا للكثير من
المعتزلة) فلت قوله والظاهر هذا من كلام المصنف الى قوله ونسب قريش (قوله أي كونه
الخ) من كلام المصنف وهذه الخمسة على رأي جمهة الاسلام وأما عندنا فالشروط أنواع
بعضها لازم لا تنعقد بدونه وهي الاسلام والذكورة والحرية والعقل وأصل الشجاعة وأن
يكون قرشيا أما الاسلام فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وأما
الذكورة فلأن المرأة لا تصلح للقهر والغلبة وجر العساكر وتدبير الحروب وانظار السياسة
غالبا كما أشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله كيف يفلح قوم تملكهم امرأة وأما
الحرية والبلوغ والعقل فان العبد والصبي والمجنون يولى عليهم في تصرفاتهم فمن لم يكن له
ولاية على نفسه كيف تثبت له الولاية على غيره قلت وقد سئل الامام النسفي عن ولاية
ابن صغير للسلطان فأجاب بعدم صحة ولايته وقال ينبغي أن يكون الاتفاق على والي عظيم
بصير سلطانا وينعقد القضاء منه بمجرد نفسه تبعا لابن السلطان تعظيما له وهو
السلطان في الحقيقة اه ومقتضى هذا أنه محتاج الى تجديد بعد بلوغه وهذا لا يكون
الا أن عزل الوالي العظيم نفسه من السلطنة وذلك لان السلطان لا ينعزل الا بعزل نفسه

رحمه الله ولاجهة الاسلام فى عقائده اشتراط كونه سميعا بصيرا ناطقا ولا بدمنها (ولا يشترط كونه) أى الامام (هاشميا) أى من ولد هاشم بن عبد مناف جد أبى النبى صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم (ولا) كونه (معصوما خلافا للروافض)

وهذا غير واقع والله تعالى أعلم وأما أصل الشجاعة فهو أن يكون بحال يمكنه به العساكر ومقاتلة العدو وان لم يقدر أن يقاتل بنفسه وأما نسب قريش فلقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش رواه البزار وهذا وان كان خبر واحد فقد اتفقت الصحابة على قبوله قاله الامام أبو العباس الصاوى وغيره واعلم ذكرت هذا لصراحته وبيان المذهب عندنا اذ لم يبين فى كلام طائفة المراد بالورع ولا المراد بالعلم والله تعالى أعلم (قوله ولا يشترط كونه هاشميا) قال ولا علو بالمباينة بالدليل من خلافة أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بنى هاشم وكانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد ابن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر الصديق رضى الله عنه اسمه عبد الله وقيل اسمه عتيق وهو تيمى قرشى لانه ابن أبى قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بخلاف ما فى شرح العقائد من أنه عمرو بن كعب بن لؤى فيجتمع مع النبى صلى الله عليه وسلم فى مرة بن كعب بن لؤى وكذا عمر رضى الله عنه لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى ابن رياح بن عدى بن كعب بن لؤى وعثمان يجتمع مع النبى صلى الله عليه وسلم فى عبد مناف لانه ابن عفان بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (قوله ولا معصوما الخ) أى ولا يشترط أن يكون معصوما (قوله خلافا للروافض) وفى الكفاية

فى اشتراطهما ولا متمسك لهم فيهما (وزاد كثير) من العلماء (الاجتهاد فى الاصول) أى أصول الدين وأصول الفقه (و) فى (الفروع) وهو مراد جهة الاسلام بالعلم كما قدمناه ليتمكن بذلك من اقامة الحجج وحل الشبه فى العقائد الدينية ويستقل بالفتوى فى النوازل وأحكام الوقائع تصاوا استنباطا لان أهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الخصومات ورفع الخصومات (وقيل لا) يشترط الاجتهاد (ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه) الامور (فى واحد) ولان الندرة مضمومة (و يمكن تفويض مقتضيات الشجاعة) أى الامور التى تقتضى كون الامام شجاعا من الاقتصاص واقامة الحدود وتجهيز الجيوش الى العدو (و) تفويض (الحكم الى غيره أو) أن يحكم هو (بالاستفتاء) للعلماء (وعند الحنفية ليست العدالة شرطا للصحة) أى لصحة الولاية (فيصح تقليد الفاسق) الامامة عندهم (مع الكراهة واذا فلد) انسان الامامة حال كونه (عدلا ثم جار) فى

وشرح العمدة خلافا للباطنية وذلك لان العصمة من خواص النبوة وقد قام الدليل على امامة الخلفاء الراشدين مع عدم القطع بعصمتهم وأيضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل وأما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب مع قدرته عليه واختياره وهذا معنى قولهم لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير و يزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولذا قال الشيخ أبو منصور العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصة فى نفس الشخص وفى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب يمتنع الماصح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ثم ينبغى أن يكون ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح فيحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا عن أعين

الحكم (وفسق) بذلك أوغيره (لاينعزل) لكن (يستحق العزل ان لم يستلزم) عزله (فتنة ويجب أن يدعى له) بالصلاح ونحوه (ولايجب الخروج عليه كذا) نقل الحنفية (عن أبي حنيفة وكلهم فاطبة) متفقة (في توجيهه) على أن وجهه هو (أن الصحابة) رضي الله عنهم (صلوا خلف بعض بني أمية وقبلوا الولاية عنهم) فقد صلى غير واحد من الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى البخاري في تاريخه عن عبد الكريم البكاء قال أدركت عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يصلي خلف أئمة الجور (و) في هذا التوجيه نظر ظاهر اذ (لايخفى أن أولئك) البعض من بني أمية (كانوا ملوكا) تغلبوا على الامر (والمتغلب تصح منه هذه الامور) أي ولاية القضاء والامارة والحكم

الناس خوفا من الاعداء والظلمة من الاستيلاء منتظر الخروج عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله تعالى عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من أعدائه ثم يظهر فيملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما الصلاة والسلام وغيرهما وأنت خبير بأن اختفاءه وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وأن خوفه لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر أن يوجب اخفاء دعوى الامامة كما في حق ائمة الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضا عند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد وانقيادهم أسهل * قولهم ان المهدي اسمه محمد بن الحسن يخالف ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم من

بالاستفتاء

بالاستفتاء ونحوها (للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة خلف الامام عدالته) فقد روى أبو داود من حديث أبي هريرة رفعه الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وان عمل الكبائر (وصار) الحال عند التغلب (كما لم يوجد قرشي عدل أو وجد) قرشي عدل (ولم يقدر) أي لم توجد قدرة (على توليته لغلبة الجورة) على الامر انه يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة والا لتعطل أمر الامة في فصل الخصومات ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك (واذا وجدت الشروط في جماعة) بحيث يصلح كل منهم للامامة (فالاولى) بالولاية (أفضلهم فان ولي المفضول مع وجوده) أي الافضل (صحت الامامة لان عمر رضي الله عنه) لما حضرته الوفاة (جعل الامر شورى في الستة) عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم (أي يولى) الامامة (أيهم ولم يكونوا سواء في الفضل فلا اتفاق على أن عليا وعثمان أفضل من الاربعة الآخرين واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم) وروى التوقف عن الامام مالك حكى أبو عبد الله المازري عن المدونة أن مالكا رحمه الله سئل أي الناس أفضل بعد نبيهم فقال أبو بكر ثم قال أو في ذلك شك قيل له فعلي وعثمان قال ما أدركت أحدا ممن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى القاضي عياض قولا ان مالكا رجع عن الوقف الى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الاصح ان شاء الله تعالى وقد مال الى التوقف بينهما أيضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتتعارض القرائن في عثمان وعلي اه وهو ميل منه الى أن الحكم في التفضيل طني

قوله لو لم يبق من الدنيا الا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا مني أو من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي يملأ الارض عدلا كما ملئت ظلما وجورا رواه أصحاب الحديث والائمة الاعلام (قوله واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم

والبه ذهب القاضي أبو بكر لكن خلاف ما مال اليه الاشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أو في ذلك شك (ويلزم آخرون) هم أهل الكوفة ومنهم سفيان الثوري (تفضيل علي) على عثمان (والاكثر على تفضيل عثمان) كما حكاه عنهم الخطابي وغيره والبه ذهب الشافعي وأحمد وهو مشهور عن مالك (فعلم) من جعل الامر على التعبير بين ولاية مفضول وفاضل ومن القول بالتوقف والقول بتفضيل علي (أن الافضلية مطلقا ليست الاشرط الكمال) فمن ينول الامامة لاشرط الصحة ولا بنها والتعبير بشرط الكمال انما هو متعارف المعتزلة لا الاشعرية (ولا يولى) الامامة (أكثر من واحد) لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري والامر بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما اذا لم يندفع الا بالقتل فانه اذا أصر على الخلاف كان باغيا فاذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام أنه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة أهل الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضي لزوم امتثال أحكام متضادة (قال الطيبي) تبعا الامام الغزالي (فان ولي عدد موصوفون) وعبارة الطيبي اذا اجتمع عدة من الموصوفين (بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من الاكثر) وعبارته من أكثر الخلق (والمخالف) للاكثر (باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق اه وكلام غيره من أهل السنة) مقتضاه (اعتبار السبق فقط) فاذا بايع الاول لذا أهلية أو لائم بايع الاكثر غيره (فالثاني يجب رده) والامام هو الاول ويمكن تأويل

وبزم آخرون بتفضيل علي والاكثرون على تفضيل عثمان) قلت قال في شرح العقائد قد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال أو يكون التوقف مخلا بشئ من الواجبات وكأن السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من أمارات السنة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف أنه ان أريد

كلام

كلام الحنفية على ما يوافق كلام غيرهم من أهل السنة بأن يراد باجماع العلماء اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكل منهم ويكون قوله فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق جريا على ما هو العادة الغالبة فلا فهوم له وبالله التوفيق (ويثبت عقد الامامة) بأحد أمرين (اما باستخلاف الخليفة اياه كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه) حيث استخلف عمر رضي الله عنه واجماع الصحابة على خلافته بذلك اجماع على صحة الاستخلاف (واما بيعة) من تعتبر بيعته من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة (جماعة من العلماء أو) جماعة (من أهل الرأى

بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف وجهة وان أريد كثرة ما تعد به ذوو العقول من الفضائل فلا وقال الامام أبو العباس الصابوني ثم من بعد عمر عثمان رضي الله عنه أفضل ممن سواه على قول عامة أهل السنة الا رواية عن أبي حنيفة رحمه الله كان يفضل علياً على عثمان وهو قول الحسن بن الفضل البجلي ومحمد بن اسحق بن خزيمة وتوقف أبو العباس القلانسي في ذلك والصحيح ما عليه عامة أهل السنة والجماعة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة لما روى الطبراني عن ابن عمر أنه قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي أفضل الامة أبو بكر وعمر وعثمان يسمع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وكذا ما نسبه محمد بن الحنفية من قول علي عثمان دليل أنه عرف من رأي أبيه انه يفضل عثمان على نفسه حتى قال ثم أنت يا أبت وهو مخصوص بفضائل من بين الصحابة كتجهيز جيش العسرة واحياء الملائكة واقامة النبي صلى الله عليه وسلم يده مقام يد عثمان في بيعة الرضوان وتزويج النبي صلى الله عليه وسلم بنتيه رقية وأم كلثوم وكذا جمع القرآن ورفع الاختلاف بين الامة الى فضائل كثيرة وليس غرضنا بيان فضائلهم ولكن الغرض بيان الترتيب في فضلهم اه والله تعالى أعلم (قوله ويثبت عقد الامامة اما باستخلاف الخليفة اياه كما فعل أبو بكر رضي الله تعالى عنه واما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأى

والتدبير وعند) الشيخ (أبي الحسن الاشعري) رحمه الله (يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أهل الرأي) فاذا بايع انعقدت فقد قال عمر لابي عبيدة ابسط يدك أبايعك فقال أتقول هذا وأبو بكر حاضر فبايع أبا بكر رضي الله تعالى عنهم ولم يتوقف أبو بكر الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان فتبعه بقية أهل الشورى وغيرهم وانما يكتفى بالواحد الموصوف بما ذكر (بشرط كونه) أي عقد البيعة منه (بمشهد شهود) أي بحضورهم (لدفع الانكار) أي انكار الانعقاد (ان وقع) بأن ينكر العاقد وقوعه أو بأن ينكر انسان آخر انعقاده ويدعي أنه عقد لغير سرا عقدا متقدما على هذا العقد وبهذا الثاني خاصة صرح صاحب المقاصد والمواقف الانكار (وشرط المنزلة خمسة) كل منهم أهل للامامة أخذا من جعل عمر الامر شورى بين ستة يبايع الخمسة منهم السادس (وذكر بعض الحنفية اشتراط) مبايعة (جماعة

والتدبير الخ) قلت قد يقع هذا تارة بعد تحول الشوكة فعقد بعد يزيد بن معاوية لابنه معاوية ثم مروان بن الحكم ثم ابنه عبد الملك ثم الوليد بن عبد الملك ثم أخوه سليمان ثم عمر بن عبد العزيز ثم يزيد بن الوليد ثم أخوه ابراهيم ثم مروان الجعدي بن محمد بن مروان وهو آخر بني أمية ثم تحولت الدولة لبني العباس فأولهم أبو العباس السفاح وبعده أخوه أبو جعفر المنصور ثم ابنه المهدي ثم ابنه الهادي ثم أخوه الرشيد ثم ابنه الامين ثم أخوه المأمون ثم أخوه المعتصم ثم ابنه الواثق ثم أخوه المتوكل ثم ابنه المنتصر ثم ابن عمه المستعين ثم أخوه المعتز بالله ثم المهتدي بن الواثق ثم المعتمد بن المتوكل ثم المعتضد ثم ابنه المكتفي ثم أخوه المقتدر ثم أخوه القاهر ثم الراضي بن المقتدر ثم أخوه المتقي ثم المستكفي بن المكتفي ثم المطيع أخو الراضي ثم ابنه الطائع ثم ابن عمه القادر ثم القائم ثم ابن ابنه المقتدي ثم ابنه المظهر ثم ابنه المسترشد ثم ابنه الراشد ثم المقتفي

دون عدد مخصوص) فلم يكتف بالواحد ۞ (الاصل العاشر لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للامامة) بأن تغلب عليها جاهل بالاحكام أو فاسق (وكان في صرفه) عنها (اثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته على ما قدمناه في الاصل التاسع كي لا يكون) بصرفنا اياه واثارتنا الفتنة التي لا تطاق (كمن يدني قصرا ويهدم قصورا واذا قضينا بنفوذ قضايا أهل البغي) أي أقضية قضاتهم (في بلادهم التي غلبوا عليها لمس الحاجة) أي حاجتهم الى تنفيذها (فكيف لا نقضي بصحة الامامة) مع فقد الشروط (عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها) أي الامامة بأن لا يحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا امام لهم وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاء (واذا تغلب آخر) فاقد للشروط (على) ذلك (المتغلب) أولا (وقهره) قهرا (انعزل الاول وصار الثاني اماما ويجب طاعة الامام عادلا كان أو فاجرا اذا لم يخالف الشرع) لحديث صحيح من خرج

ابن المستظهر ثم ابنه المستضيء ثم ابنه الناصر ثم ابنه الظاهر ثم ابنه المنتصر ثم ابنه المعتصم عبد الله بن المنتصر منصور بن الظاهر محمد بن الناصر أحمد وفي أيامه تحولت الدولة للترك بالديار المصرية فولي الملك المعز أيبك الصالحي وبالمعتصم انتهى ملكهم ولم يبق لهم حكم ومن لا حكم لهم بعده المستنصر بالله أبو القاسم أحمد بن الظاهر بالله أبي نصر محمد بن الناصر لدين الله أبي العباس أحمد الهاشمي العباسي قدم القاهرة فبويع له بالديار المصرية في تاسع رجب سنة تسع وخمسين وستمائة في أيام السلطان الملك الظاهر بيبرس وتوفي سنة ستين وولي الحاكم بأمر الله أبو العباس أحمد بن الحسن بن أبي بكر بن أبي علي الحسن بن الراشد بن المسترشد بن المستظهر بن المقتدي سنة احدى وستين ثم ولي ابنه المستكفي سليمان ثم ولي ابنه الحاكم ثم أخوه المعتضد (الاصل العاشر) قوله اذا لم يخالف الشرع يعني فيما يأمر به أو ينهى عنه والله تعالى أعلم

من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وحديث الصحيحين من كره من أميره شيأ فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية وحديث مسلم من ولى عليه وال فرآه يأتى شيأ من معصية الله فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة وأما اذا خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق فى معصية الله عز وجل كما ورد به الحديث الصحيح بلفظ لا طاعة فى معصية انما الطاعة فى معروف وفى البخارى والسنن الاربعة بلفظ السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة هذا تمام الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعين والله سبحانه ولى التوفيق

(الخامسة فى بحث الايمان والنظر فيه فى مواضع) ثلاثة فى (مفهومه و) فى (متعلقه و) فى (حكمه أما النظر الاول) ففى مفهوم الايمان لغة وشرعا أما مفهومه لغة فهو التصديق مطلقا كما سيذكره المصنف فيما بعد وهمزة آمن للتعدية أو الصيرورة فعلى الاول كأن المصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثانى كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يعدى بالباء كما فى قوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه وباعتبار تضمنه معنى الاذعان والقبول يعدى باللام ومنه فآمن له لوط والحكم الواحد يقع تعلقه بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله أى بأنه واحد متصف بكل كمال منزه عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت بالرسول أى بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت بالملائكة أى بأنهم عباد الله المكرمون المعصومون وآمنت بكتب الله أى بأنها منزلة من عنده وكل ما تضمنه حق وصدق وأما مفهومه شرعا ففيه أقوال حكى المصنف منها أربعة فالاول أنه تصديق خاص بينه بقوله (فقيل) الايمان (هو التصديق بالقلب فقط) أى قبول القلب واذعانه لما علم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر ولا استدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بالملائكة والكتب والرسل ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل حتى ان من لم يصدق بواحد معين منها كافر (و) القول بأن مسمى الايمان هذا التصديق فقط (هو المختار عند جمهور الاشاعرة) وبه قال الماتريدى وقوله (أو مع الطاعة) هو حكاية القول الثانى وهو أن مسمى الايمان تصديق القلب والاقرار

(الخامسة فى الايمان) (قوله والنظر فيه فى مواضع مفهومه ومتعلقه وحكمه أما النظر الاول فقيل هو التصديق بالقلب فقط وهو مختار جمهور الاشاعرة أو مع الطاعة

بالجنان وعمل سائر الجوارح فماهيته على هذا مركبة من أمور ثلاثة اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فمن أخل بشئ منها فهو كافر (و) هذا (هو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب) وقالوا ان مرتكبه مطلقا كافر (لانتفاء جزء الماهية) والذنوب عندهم كبائر كلها وتعليلهم بانتفاء جزء الماهية مبني على أنه لا واسطة بين الايمان والكفر أما على ماذهب اليه المعتزلة من اثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال فانهم يخالفونهم من وجهين أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب الى كبائر وصغائر وارتكاب الكبيرة عندهم فسق والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين منزلتين والثاني أن الطاعات عند الخوارج جزء فرضا كانت أو نفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الايمان كما سيأتي بعد ثم اختلفوا فقال العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا واجتنابه وأكثر معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقوله (أو باللسان) عطف على قوله بالقلب وهو حكاية للقول الثالث وهو أن الايمان التصديق باللسان (فقط) أي الاقرار بحقية ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يأتي بكلمتي الشهادة (و) هذا (هو قول الكرامية) قالوا (فان طابق) تصديق اللسان (تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا) أي وان لم يطابقه (فهو مؤمن مخلد في النار) فليس للكرامية كبير خلاف في المعنى وقوله (أو بالقلب واللسان) حكاية للقول الرابع وهو ان الايمان تصديق بالقلب واللسان ويعبر عنه بأنه تصديق بالجنان واقرار باللسان (وهو منقول عن أبي حنيفة) رحمه الله (ومشهور عن أصحابه و) عن (بعض المحققين

وهو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب لانتفاء جزء الماهية أو باللسان فقط وهو قول الكرامية فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا فهو مؤمن مخلد في النار أو بالقلب واللسان وهو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه و بعض المحققين

من

من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان) لغة (هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب) بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له (يكون باللسان) بأن يقر بالوحدانية وحقية الرسالة واذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديقين (فيكون كل منهما) أي من التصديق القلبي والتصديق اللساني (ركنا في الباب) أي في مفهوم الايمان (فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز) عن النطق باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط في حقه فالتصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمل وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره (وكذا) أي وكما هو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عمن ذكر (الاحتياط واقع عليه) فيصدق أن يقال ان جعل الاقرار بالشهادتين ركنا من الايمان هو الاحتياط بالنسبة الى جعله شرطا خارجا عن حقيقة الايمان (والنصوص دالة عليه) أي على كونه ركنا (وذكروا) أي ذكر هؤلاء القائلون بكون الاقرار ركنا من النصوص (ما تعلقت به الكرامية) لقولهم السابق ذكره (من نحو قوله عليه) الصلاة و (السلام

من الاشاعرة) قلت ان أراد بالطائفة الاقرار باللسان والعمل بالاركان فهو قول مالك والشافعي والاوزاعي وجميع أهل الحديث كما نقله الصابوني وكما قال في شرح العقائد انه مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء والافهو مذهب آخر قال في الكفاية وقال بشر بن غياث المريسي وابن الراوندي ان الايمان هو التصديق بحسب الأن التصديق يكون بالقلب واللسان وقال عبد الله بن سعيد القطان والفضل الرقاشي الايمان هو الاقرار لكن بشرط المعرفة في القلب وقال جهم بن صفوان وأبو الحسين الصالحي من القدرية ان الايمان هو المعرفة (قوله قالوا لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ركنا في الباب فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه) قلت هذا دليل من قال ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان والاقرار باللسان (قوله وذكروا ما تعلقت به الكرامية من نحو قوله عليه الصلاة والسلام

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه
وماله إلا بحقه وحسابه على الله أخرجه الشيخان وفي رواية لهما حتى يشهدوا أن لا إله
إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا الحديث وفي رواية لأبي داود
والترمذي أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم
وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله إلا أن أبا داود قال منعوا بدل عصموا (و) من نحو
(قوله تعالى من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره) وقلبه مطمئن بالإيمان (الآية
جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عفي عنه للإكراه (وإذا كان
كافرا باعتبار اللسان) حيث نطق بالكفر (يكون مؤمنا باعتباره) أي اللسان أيضا
(لاتحاد مورد الإيمان والكفر) أي محل ورودهما اذ قائل متغاير مورديهما (وصرح
في الآية) السابق ذكرها (بإثبات الإيمان للقلب) بإثبات (الكفر أيضا) له (بقوله)
في إثبات الإيمان (وقلبه مطمئن بالإيمان) وبقوله في إثبات الكفر له (ولكن من شرح
بالكفر صدرا) فإن الصدر محل القلب والقلب هو المراد منه (وهو) أي إثبات كل
من الإيمان والكفر للقلب (محل اتفاق بين الفريقين) الأشاعرة والحنفية (فوجب
كون الإيمان بهما) أي بالقلب واللسان لما ظهر من الدلالة على كون كل منهما مورد له
(وهو الاحتياط) كما سبق بيانه ويجاب من طرف جمهور الأشاعرة عن الحديث بأن

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وقوله تعالى من كفر بالله من بعد إيمانه إلا
من أكره جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عفي عنه وإذا كان كافرا
باعتبار اللسان يكون مؤمنا باعتباره لاتحاد مورد الإيمان والكفر وصرح في الآية
بإثبات الإيمان للقلب والكفر أيضا بقوله وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح
بالكفر صدرا وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الإيمان بهما وهو الاحتياط)
قلت قوله وقد صرح الخ يؤخذ منه الجواب عن قول الكرامية ويبطل قولهم أيضا بأن

معناه أن قول لا إله إلا الله شرط لإجراء أحكام الإسلام حيث رتب فيه على القول
الكف عن الدم والمال لا الصحة في الآخرة التي هو محل النزاع وعن الآية بأجاد الله على
أنه لا أثر للسان في الصحة في الآخرة كما يشهد له قوله تعالى إن المنافقين في الدرك الأسفل
من النار حيث وصفهم بأقبح أنواع الكفر مع تصديقهم باللسان على أن من محققي الحنفية
من وافق الأشاعرة كما نبه عليه المصنف بقوله (إلا أن قول صاحب العمدة) وهو كما قال
أبو البركات عبد الله بن محمد بن محمود النسفي (منهم) أي من الحنفية (الإيمان هو التصديق
بما صدق الرسول) صلى الله عليه وسلم (فيما جاء به) عن الله (فهو مؤمن فيما بينه وبين الله
تعالى والإقرار شرط إجراء الأحكام هو) أي قول صاحب العمدة (بعينه القول المختار
عند الأشاعرة) نص فيه صاحب العمدة أي منصور الماتريدي (والمراد) بالأحكام

الله تعالى جعل محل الإيمان القلب لا اللسان بقوله ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقوله
كتب في قلوبهم الإيمان وبأن قولهم يستلزم إثبات إيمان من نفى الله تعالى إيمانه كما قال في
حق المنافق ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وإثبات كفر
من تكلم بالله بإيمانه كما في حق من أكره على إجراء كلمة الكفر الأمن أكره وقلبه مطمئن
بالإيمان قلت وأبطل قولهم بأن الإيمان هو التصديق والمعرفة غير التصديق فإن
ضد التصديق هو التكذيب وضد المعرفة هو النكرة والجهالة وليس كل من جهل شيئا
كذب به ولا من عرف شيئا صدق به فإن أهل الكتاب عرفوا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم
وأنكروا رسالته قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن
لا نعرف آحاد الأنبياء والملائكة بأعيانهم ونصدق بوجودهم فثبتت المغايرة بين المعرفة
والتصديق (فقوله الآتي قول صاحب العمدة منهم الإيمان هو التصديق في صدق
الرسول فيما جاء به فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والإقرار شرط إجراء الأحكام هو بعينه
القول المختار عند الأشاعرة والمراد

فى قولهم اجراء الاحكام هى (أحكام الدنيا من الصلاة خلفه) والصلاة عليه (ودفنه فى مقابر المسلمين وغير ذلك) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحوها قال فى شرح

أحكام الدنيا من الصلاة خلفه ودفنه فى مقابر المسلمين وغير ذلك) قلت هذا القول مروى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى نص عليه فى كتاب العالم والمتعلم وهو اختيار الشيخ أبى منصور والحسن بن الفضل البلخى والمحققين من أصحابنا ووجه ذلك أن الايمان عند العارف أرباب اللسان هو التصديق لحسب قال الله تعالى خبرا عن اخوة يوسف عليه الصلاة والسلام وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أى بمصدق وكذا الخبر عن قول فرعون آمنتم له قبل أن آذن لكم أى صدقتم له فعلى هذا الايمان بالله ورسوله هو تصديق الله تعالى فيما أخبر على لسان رسوله وتصديق رسوله فيما بلغ عن الله تعالى وانه عمل القلب ولا تعلق له باللسان والاركان الا أن التصديق لما كان أمرا باطنا لا يوقف عليه لا يمكن بناء أحكام الشرع عليه فجعل الشرع العبارة عما فى القلب بالاقرار أمارة على التصديق وشرطا لاجراء الاحكام كما قال عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله ومن أطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عما هو المفهوم منه فى اللغة ولو جاز ذلك لجاز صرف كل اسم عن موضوعه فى اللغة وفيه ابطال اللسان ولم يصح حينئذ الاحتجاج بالقرآن والدليل على صحة ما ذكرنا جواب النبى صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام عن الايمان بقوله أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله [illegible] ذكر وروى أن جبريل عليه السلام قال بعد ذلك فاذا قلت هذا فأنا مؤمن قال [illegible] الايمان [illegible] النبى صلى الله عليه وسلم اياه بالتصديق بما أرسله فلم كذبا والقول به باطل واستدل هؤلاء المحققون على أن الاعمال خارجة عن حقيقة الايمان بوجوه * أحدها ان الله سبحانه وتعالى فرق بين الايمان وبين

المقاصد

المقاصد ولا يخفى أن الاقرار لهذا الغرض أى لاجراء الاحكام لابد أن يكون على وجه

الاعمال فى كثير من الآيات نحو قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون وقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وقوله تعالى يؤمنون بالله ورسوله ويجاهدون فى سبيل الله الآية الى غير ذلك من الآيات وكذا النبى صلى الله عليه وسلم حين سئل عن أفضل الاعمال قال ايمان بالله لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور وكذا فى حديث ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قلت أى الاعمال أفضل قال الايمان بالله ورسوله قلت ثم أى قال الصلاة لميقاتها قلت ثم أى قال بر الوالدين ووجه ذلك أنه عطف الاعمال على الايمان والعطف يقتضى المغايرة وكذا الايمان شرط لصحة الاعمال بقوله ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط غير المشروط لامحالة وكذا صح ايمان النبى صلى الله عليه وسلم وايمان أصحابه قبل شروع الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك ولو كانت الاعمال من أركان الايمان لم يكن الايمان موجودا بدون أركانه * الثانى أن الله تعالى جعل محل الايمان القلب وقال الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقال كتب فى قلوبهم الايمان ومعلوم أن القلب محل الاعتقاد لا محل العمل * الثالث ان الله تعالى أثبت الايمان مع الكبيرة قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فسمى قاتل النفس عمدا وعدوانا بالمؤمن قال فى شرح العقائد ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على من ذهب أنها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعى رحمه الله قلت قال العلامة سعد الدين التفتازانى ان هذا خروج عن محل النزاع ومخالف لكلام الفريقين فان الكل نصوا على الخلاف فى أن الايمان هل هو تصديق وقول وعمل أو تصديق وقول أو تصديق

الاعلان والاظهار للامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه

فقط والقول شرط لاجراء الاحكام وعلى ماذكر يرتفع الخلاف ولايحتاج الى الاستدلال

وقوله كما هو مذهب الشافعي ليس كذلك فان الذي عليه أئمة الحديث ومالك والشافعي

والاوزاعي أن الايمان متوقف حصوله على مجموع الثلاثة يعني التصديق والقول والعمل

وقال العلامة جلال الدين جار الله قوله بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان هذا في

غاية الصعوبة لانه اذا كان اسما للمجموع فعند فوات بعضها يفوت ذلك المجموع فالمجموع

يتنفي بانتفاء جزئه قلت والدليل على صحة ماقال الامام حافظ الدين انه قيل من قبلهم

فعمل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان لانه لو كان غيره لما

كان مقبولا لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فان يقبل منه فلزم أن يكون فعل

الواجبات ايمانا وأجيب من قبل مخالفهم بانا لانسلم أن الايمان لو كان غير الاسلام لما

كان مقبولا وانما يكون كذلك لو كان الايمان دينا لكن ليس كذلك لان الدين انما يقال

لمجموع الاركان المعتبرة لا للتصديق والايمان عبارة عن التصديق والله أعلم وقالوا الاقرار

شرط لاجراء الاحكام لاجزء من حقيقة الايمان ولهذا يكفي في العمر مرة ودلالة أن

الاقرار ليس بايمان أن الله تعالى نفى الايمان عمن قال من المنافقين آمنا كما قال الذين

قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا

ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ومن حيث المعقول أنه لا وجود للشيء

الا بوجود ركنه والانسان مؤمن على التحقيق من حين آمن بالله تعالى الى أن مات بل الى

الابد وانما يكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار في كل لحظة

فدل أنه مؤمن بعلمه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد أمثاله لكن الله تعالى أوجب

الاقرار ليكون شرطا لاجراء أحكام الدنيا اذ لا وقوف للعباد على ما في القلب فلا بد لهم

من دليل ظاهر والله تعالى مطلع على ما في الضمائر تجري أحكام الآخرة على التصديق

يكفي

يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره (واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على) أنه

يلزم المصدق (أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به فان طولب به ولم يقر فهو) أي كفره عن

الاقرار (كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به) أي فسروا ترك

العناد بأن يعتقد أنه متى طولب بالاقرار أتى به هذا كلام تفصيلي في تتمة الاقرار الى

التصديق ركنا أو شرطا وأما ضم غيره مما هو شرط جزما فنبه عليه بقوله (وبالجملة فقد

ضم الى التصديق بالقلب) على القول بأنه مسمى الايمان (أو) الى التصديق (جهما)

أي بالقلب واللسان (في تحقق الايمان واتيانه أمور) رفع بقوله ضم نائبا عن الفاعل

(الاخلال بها) أي بتلك الامور (اخلال بالايمان انتفاء كترك السجود للصنم وكقتل

نبي) كذا في نسخ المتون وهو والالتي حذف الكاف بأن يقال وقتل نبي عطفا على

السجود أي وكترك قتل نبي (أو الاستخفاف به أو) الاستخفاف (بالمصحف والكعبة)

ولو عطف الجميع بالواو وأعاد الباء في الكعبة ليكون المعنى وترك الاستخفاف به وترك

الاستخفاف بالمصحف وترك الاستخفاف بالكعبة بشعر بالاستقلال ترك الاستخفاف

بكل منهما بالحكم لكان أولى (وكذا) أي وكما مر من أن ارتكاب أحد الامور مخل

بالايمان ومرتكبه كافر (مخالفة ما أجمع عليه) من أمور الدين بعد العلم بأنه مجمع عليه

(وانكاره) أي انكار ما أجمع عليه (بعد العلم به) أي بأنه مجمع عليه فقوله بعد العلم

بدون الاقرار حتى ان من أقر ولم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من أهل

النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى مؤمن من أهل الجنة

والله تعالى أعلم (قوله واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على أن يعتقد أنه متى طولب به

أتى به فان طولب به فلم يقر فهو كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به) قلت

هذا مسلم والله تعالى أعلم (قوله وبالجملة فقد ضم الى التصديق بالقلب أو بهما في تحقق

الايمان واتيانه أمورا الاخلال بها اخلال بالايمان انتفاء كترك السجود للصنم وكقتل

نبي أو الاستخفاف به أو بالمصحف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وانكاره بعد العلم به)

بمتعلق بكل من المخالفة والانكار وقيد الامام النووي انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص و يشترك في معرفته الخاص والعام لانكار أن لبنة الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص رواه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه لكنه مما يخفى على العوام (قال الامام أبو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها) أي ذكر الاخلالات السابق ذكرها (اذا وجد ذلك) الاخلال (دلنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود من قلبه الى أن قال) يعني الامام أبا القاسم المشار اليه (لاستحالة أن يقضي السمع بكفر من معه الايمان) لانه جمع للضدين (ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه) الامور التي تعمدها كفر (قد يثبت) أي يوجد و يتحقق (وصاحبها مصدق) بالقلب وانما يصدر عنه (لغلبة الهوى) فتعريف الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الايمان (والمقطوع به) في تحقيق معنى الايمان أمور الاول (ان الايمان وضع) أي موضوع (الهي) من عقائد واعمال

قلت قوله وبالجملة فقد تم لا يعلم مما تم فقد ذكر جميع المذاهب في ماهية الايمان والله تعالى أعلم (قوله أو بهما) يعني التصديق والاقرار (قوله في تحقق الايمان واثباته) قلت ان أراد تحققه ابتداء فممنوع اتفاقا وان أراد بقاء فليس الكلام فيه (قوله قال الامام أبو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها اذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذي هو الايمان مفقود من قلبه الى ان قال لاستحالة ان يقضي السمع بكفر من معه الايمان) قلت مسلم وبه نقول والله تعالى أعلم (قوله ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد يثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى) قلت ومن أين لنا أنه مصدق فان الشارع اعتبر في اثبات الكفر وجود علامة التكذيب فقط لانها لا تكون الا مطابقة لما في نفس الامر اذ لا يعقل غرض في فعلها اختيارا غير الكفر فلا يتصور مخالفة حكم الظاهر الباطن بخلاف علامة التصديق فانها قد تطابق الباطن وقد لا لانه قد يتعلق بفعلها غرض غير التصديق وعلى هذا

(امر

(أمر) الله سبحانه (بعباده) أي أمرهم بالتلبس به اعتقادا وعملا (ورتب على فعله) أي التلبس به (لازما) لا ينفك عنه وذلك اللازم (هو ماناله) سبحانه (من خير بلا انقضاء) وهو سعادة الابد (و) رتب سبحانه (على تركه) أي ترك التلبس بذلك الموضوع (ضده) وهو ماناه من شر (بلا انقضاء وهذا) الضد وهو شقاوة الابد (لازم الكفر شرعا و) الامر الثاني (أن التصديق بما أخبر به النبي) صلى الله عليه وسلم (من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره) مما أخبر به كالحشر والجزاء والجنة والنار (انما كان) ذلك التصديق (على سبيل القطع) فهو بعض (من مفهومه) أي مفهوم الايمان فقوله من مفهومه خبر ان في عبارته (و) الامر الثالث (أنه) قد (اعتبر في ترتيب لازم الفعل) أي التلبس بذلك الموضوع الذي أمر به العباد يعني الايمان (وجود أمور عندها) أي عدم تلك الامور (مترتب ضده) ومترتب بصيغة اسم المفعول والمعنى أنه يترتب الضد

كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والائمة بعده على ثلاث فرق فقط ليس رابعة كما روى الامام الاعظم عن الحرث بن سويد قال أشهد أن الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث منازل مظهر التصديق وسره مثل ما أظهر فهو مؤمن عند الله وعند رسوله وعند الناس ومظهر التكذيب وسره مثل ما أظهر فهو كافر عند الله وعند رسوله وعند المؤمنين ومظهر التصديق وسر التكذيب فهو منافق (١) يرضى بالايمان وروى ابن أبي شيبة مثله عن ابن مسعود سأل رجل أنشدك الله أتعلم أن الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أصناف مؤمن السريرة ومؤمن العلانية وكافر السريرة وكافر العلانية ومؤمن العلانية وكافر السريرة قال فقال عبد الله اللهم نعم فاعتمد هذا دون ما في شرح العقائد من قوله فلو حمل هذا المعنى يعني التصديق لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيأ من أمارات التكذيب والانكار كما فرضنا أن أحدا صدق بما جاء به النبي صلى

(١) يرضى بالايمان كذا في الاصل وحرر العبارة كتبه مصححه

الذى هو شرعا الانقياد على عدم تلك الامور وتلك الامور التى اعتبر وجودها الترتب
فتلك اللازم ويترتب على عدمها ضده (كتعظيم الله تعالى و) تعظيم (أنبيائه وكتبه
وبيته) المحرم (وترك) عطف على تعظيم أى وكترك (السجود للصنم ونحوه) أى نحو
السجود للصنم من الافعال المكفرة (والانقياد) عطف أيضا على تعظيم أى وكالانقياد
(وهو الاستسلام الى قبول أوامره ونواهيه) سبحانه وتعالى (الذى هو) أى ذلك
الاستسلام (معنى الاسلام وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية على)
تلازم الايمان والاسلام بمعنى (أنه لا ايمان) يعتد (بلا اسلام وعكسه) أى لا اسلام

الله عليه وسلم وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله
كافرا لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وقوله
والمقطوع به شرعا هو الذى أمر به عباده ورتب على فعله لازما هو ما شاء من خير بلا اقتضاء
وعلى تركه ضده بلا اقتضاء وهذا لازم الكفر شرعا وان التصديق بما أخبر به النبى
صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره انما كان على سبيل القطع من
مفهومه وانما اعتبر فى ترتب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله
تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وترك السجود للصنم ونحوه والانقياد وهو الاستسلام
الى قبول أوامره ونواهيه الذى هو معنى الاسلام • قلت تقدم أن المروى عن
أبى حنيفة رحمه الله ان التصديق فقط وان هذا أصح الروايتين عن الاشعرى وتقدم دليل
هذا وابطال ما عداه (قوله وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية على انه
لا ايمان بلا اسلام وعكسه) قلت وخالفهما الحشوية وأصحاب الظواهر وشبههم قوله
تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وكذا النبى صلى الله عليه وسلم
أجاب فى سؤال الايمان بغير ما أجاب فى سؤال الاسلام فدل أن الاسلام غير الايمان
واستدل أهل الحق بأن الاسلام لما كان عبارة عن الانقياد والخضوع فذلك لا يتصور

بدون

بدون تصديق الله تعالى فى ألوهيته وربوبيته والايمان لما كان عبارة عن تصديق
الله تعالى فيما أخبر به على لسان رسله فانما يتحقق ذلك بقبول أوامره ونواهيه فلم يتصور
أن يكون الانسان مؤمنا بالله ولا يكون مسلما وقد أخبر الله تعالى فى كثير من آى القرآن
بما يدل على اتحاد الايمان والاسلام منها قوله خبرا عن الملائكة فأخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقال خبرا عن قوم موسى بقوله يا قوم
ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وكذا قوله تعالى إن تسمع الا من يؤمن
بآياتنا فهم مسلمون وقوله فى آية أخرى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وقال فى آية
أخرى فان أسلموا فقد اهتدوا الى غير ذلك من الآيات التى تدل على اتحادهما بحيث
أنهما لو كانا مغايرين لتصور وجود أحدهما دون الآخر فمتى قال لما حكم من أسلم ولم
يؤمن أو آمن ولم يسلم فى الدنيا والآخرة فان ثبت لاحدهما ما ليس بثابت للآخر
والاثبت بطلان قوله ولان الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث
فرق مؤمن وكافر ومنافق وليس فيهم رابع فالمسلم من أى الفرق كان لا يصح ان يقال
من الكافرين فان قال كان مؤمنا تركنا مذهبه وان قال من المنافقين فيكون الاسلام هو
النفاق عنده فينبغى أن لا يقبل غير النفاق لقول الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه وكذا يجب أن يكون مرضيا لقوله تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا
والجواب عما تمسك به لقوله أن الله تعالى لم يخبر عن اسلامهم ولكن أمرهم أن يقولوا أسلمنا أى
استسلمنا فى الظاهر مع الانكار بقلوبنا فيكون المراد اظهار الاسلام من أنفسهم بدون
حقيقة الاسلام اذ لو كان المراد من الآية حقيقة الاسلام لكان ما أتوا به مرضيا مقبولا
عند الله تعالى بما تلوناه من الآيات وبالاجماع ليس كذلك وأما حديث جبريل عليه
الصلاة والسلام فلنا ذكر فى بعض الروايات انه سأله عن شرائع الاسلام فأجابه بما أجاب
وذكر هذه الرواية أبو عبد الله بن أبى حفص الكبير عن أبيه عن محمد بن الحسن عن أبى

يعتبر بدون ايمان فلا يفك أحدهما عن الآخر (فيمكن اعتبار هذه الامور) أي التصديق والاقرار وعدم الاخلال بما ذكر (أجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفاؤها) اللازم (الذي هو ماشاء الله تعالى من خسر بلا انقضاء (عند انتفائها لانتفاء الايمان) بانتفاء جزئه (وان وجد) جزؤه الذي هو (التصديق وغايته ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى مجموع) أي أمور اعتبرت جملتها ووضع بازائها لفظ الايمان (هو) أي التصديق جزء (منها) أي من تلك الامور التي عبر عنها بقوله مجموع (ولا بأس به) أي بالقول بأن الايمان نقل الى مجموع الامور المذكورة وان كان المختار

حنيفة عن علقمة عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر أن جبريل سأله عن شرائع الاسلام فتكون هذه الرواية تفسيرا للرواية المطلقة الدليل عليه أن المنافقين كانوا يأتون بجميع ما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم في جواب الاسلام ولم يسمهم واما وعد به المسلمون نعلم أنه أريد بذلك شرائع الاسلام قلت رواية محمد هذه أخرجها في كتاب الآثار ورواها عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى الحافظ أبو عبد الله الحسين بن خسرو في مسانيدهم من طرق ورواها عن أبي حنيفة أيضا الامام أبو يوسف والحسن بن زياد وزفر وداود الطائي وحفص بن حميد المقري وخالد بن سليمان وحكيم بن زيد والفضل بن موسى السيناني وأسد بن عمرو وأبو معاوية الضرير ويونس بن بكير وأبو يحيى الحماني وسعيد بن أبي الجهم وأيوب بن هانئ ووضاح بن المقدام وبشار بن فيراط والهياج بن بسطام ومسروح بن عبد الرحمن والجراح الشهرستاني ومحمد بن خالد الرقي وروى هذا اللفظ من غير طريق أبي حنيفة رحمه الله تعالى أخرجه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون (قوله فيمكن اعتبار هذه الامور أجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفاؤه ذلك اللازم عند انتفائها لانتفاء الايمان وان وجد التصديق وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى مجموع هو منها ولا بأس به

خلافه

خلافه كما سيأتي (فانا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا) أي من جهة الشرع وبالاصطلاح المفهوم منه (تصديقا خاصا) بعد كونه لغة لمطلق التصديق كما سيأتي (وهو) أي التصديق الخاص (ما يكون) تصديقا (بأمور خاصة) كالوحدانية واليمين والجزاء والرسل والملائكة والكتب وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة الى الايمان (و) اعتبر فيه شرعا أيضا (أن يكون بالغا الى حد العلم ان منعنا ايمان المقلد) أي منعنا صحته (والا) أي وان لم نمنع صحة ايمان المقلد (فالجزم) أي فالمعتبر حينئذ في الايمان الجزم (الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض) سواء كان لموجب من حس أو عقل أو عادة وهو العلم أو لا لموجب كاعتقاد المقلد (وهو) أي الايمان (في اللغة أعم من ذلك) لانه التصديق القلبي مطلقا نحو وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق لنا وقوله (ويمكن اعتبارها) مقابل لقوله فيما سبق فيمكن اعتبارها معطوف بحسب المعنى على جملة أي ويمكن اعتبار الامور المذكورة في التصديق المعتبر معه أجزاء للايمان على هذا القول (شروطا لاعتباره) أي الايمان (شرعا) وهو القول المقابل له (فينتفي أيضا انتفاؤها الايمان مع وجود التصديق بمحليه) القلب واللسان اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط (ولا يمكن اعتبارها) شرعا (شروطا لثبوت اللازم الشرعي

فانا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الاول (وفي نسخة مفهومه الاول (اذ قد اعتبر الايمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون بأمور خاصة وأن يكون بالغا الى حد العلم ان منعنا ايمان المقلد والا فالجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو في اللغة أعم من ذلك) قلت قد تقدم جميع المذاهب في ماهية الايمان وليس هذا منها وتقدم أيضا ما يقتضي خلافه والله تعالى أعلم (قوله ويمكن اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا فينتفي أيضا انتفاؤها الايمان مع وجود التصديق بمحليه ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت اللازم الشرعي

فقط) أى دون ملزومه وهو الايمان (فينتفى) أى فينفرع على اعتبارها شرطا للازم دون الملزوم انتفاء ذلك اللازم (عند انتفائها مع قيام الايمان) الملزوم (لان الفرض ان عند انتفائها) أى انتفاء تلك الامور (يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيما سبق (فيثبت ملزومه وهو الكفر) اذ الملزومان اذا تضادا ولم يكن بينهما واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه ومن انتفاء كل منهما ثبوت ضد المستلزم لثبوت لازم ذلك الضد (واعلم أن الاستدلال) الذى به يكتسب التصديق القلبى (ليس بشرط لصحة الايمان على المذهب المختار) الذى عليه الفقهاء وكثير من العلماء (حتى صححوا ايمان المقلد ومنعه كثير) وهم المعتزلة كذا فى العمدة والهداية وغيرهما ونقل

فقط فينتفى عند انتفائها مع قيام الايمان لان الفرض ان عند انتفائها يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر) قلت هذا نحو ما تقدم فى اول شارح العقائد من قوله فلو حصل هذا المعنى بعض الكفار الى آخر ما نقلناه عنه وعند ما ظهر المعتمد فى الباب وان وجود علامة التكذيب لا يجامع التصديق فى نظر الشارع ومن المبدع فرض فرقة رابعة وهى كافر عند رسول الله وعند المؤمنين مؤمن عند الله تعالى لما تقدم من أن الفرق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والائمة بعده ثلاثة لا رابع لها على أن هذا فرض غير مفيد فى مقتضى العقل ومستحيل فى نظر الشرع والله تعالى أعلم (واعلم أن الاستدلال ليس بشرط لصحة الايمان على المذهب المختار حتى صححوا ايمان المقلد ومنعه كثير) قلت قال فى الكفاية قال عامة المعتزلة ان المقلد ليس بمؤمن وزعم أبو هاشم انه كافر قالوا انما يحكم بايمانه اذا عرف كل مسئلة من المسائل الاعتقادية بالدليل العقلى وأمكنه مجادلة الخصوم وقدر على دفع الشبهة الواردة عليه وقال أبو الحسن الاشعرى شرط صحة ايمانه ان يعرف كل مسئلة بادلة عقلية وليس الشرط أن يعبر عنه بلسانه ويجادل خصومه وهو قول عامة المتكلمين وقال أبو الحسن الرستغفنى وأبو

المنع

المنع عن الشيخ أبى الحسن الاشعرى فقال الاستاذ أبو القاسم القشيرى انه افتراء عليه وقد

عبد الله الحليمى ليس بشرط أن يعرف كل مسئلة بالدليل العقلى ولكن انما يبقى اعتقاده على قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعد معرفته بدلالة المعجزة انه صادق فهذا القدر كاف فى صحة ايمانه وذهب عامة فقهاء أهل الملة الى أن معرفة الدليل ليس بشرط لصحة الايمان وكونه نافعا بل كل من صدق غيره فى جميع ما يفترض عليه اعتقاده وقبل ذلك بقلبه فهو مؤمن حقا وان لم يعرف دليله وهو قول أبى حنيفة وسفيان ومالك والاوزاعى والشافعى وأحمد بن حنبل وجميع أصحاب الظواهر ومن المتكلمين قول عبد الله بن سعيد القطان والحرث بن أسد المحاسبى وعبد العزيز بن يحيى المكى وهو الظاهر من مذهب الشيخ الامام أبى منصور رحمه الله تعالى وشبهة المعتزلة فى ذلك أن الايمان ادخال النفس فى الامان يقال آمنه فامن وانما يكون هو داخلا فى الامان أن لو عرف ما اعتقده بالدليل العقلى بحيث يأمن عن الوقوع فى الشبهة فاذا لم يعرف دلالة صدق ما اعتقده لم يأمن من أن يكون مخدوعا أو ملبسا عليه فلم يكن التصديق الخالى عن الدليل ايمانا وقال الاشعرى شرط صحة الايمان معرفة الدليل بقلبه بهذا القدر يقع الايمان فلا حاجة الى أن يعبر عنه بلسانه وقال أبو الحسن الرستغفنى شرط صحة الايمان أن يبقى اعتقاده على ما يعلم أن يكون دليلا فى الجملة حتى لو بنى اعتقاده على قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن عرف بحكم المعجزة أنه رسول صح ايمانه فامانه ونقلا وهذا الان التصديق لا بد وأن يكون عن علم ومعرفة ولا علم مع هذا المقلد لان العلم الحادث إما أن يكون ضروريا أو استدلاليا والعلم بالله تعالى ليس بضرورى ولا استدلال مع هذا المقلد فلا يثبت له العلم وبدون العلم لا يتحقق التصديق وأما حجة أبى حنيفة رحمه الله ومن تابعه فى ذلك أنه أتى بالايمان فينال ما وعد المؤمنين ودلالة أنه أتى بالايمان أن الايمان عبارة عن التصديق فان من أخبر بخبر فصدقه غيره لم يمتنع أحد أن يقول امن به وآمن له قال الله تعالى حكاية عن أولاد

أشار المصنف الى تحرير محل النزاع بقوله (وقيل أن يرى مقلد في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث) أي بحدوثها (عليه) أي على وجوده تعالى (وعلى صفاته) من العلم والارادة والقدرة وغيرها (والتقليد مثلا هو أن

يعقوب وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بمصدق فاذا صدق المقلد من أخبره عن الله تعالى وصفاته صار مؤمنا وقوله ان الايمان إدخال النفس في الامان قلنا بلى ولكن اذا لم يقترن بالخبر ولم يعد بكلمة الباء أو اللام كما اذا قيل آمن فلانا فانما اذا قيل أخبره فلان بكذا فانما يعبر به أو آمن له لا يراد به الا التصديق وتحقيقه أن هذا المؤمن يقال آمن بالله ورسوله ولو كان المراد منه إدخال نفسه في الامان لكان لا تعلق له بالله ورسوله فينبغي أن يقال آمن نفسه فعلم أن المراد منه التصديق دون ادخال النفس في الامان ثم لو كان مشتقا من الامان فلم قلت بأن الاستدلال يدخل في الامان وهذا لان طريان الشبهة على المستدل ممكن فلم يكن المستدل أيضا مدخلا نفسه في الامان فينبغي أن لا يكون مؤمنا وقوله لأن التصديق لا بد وأن يكون عن علم ومعرفة قلت انما شرط العلم والمعرفة ليتوصل بهما الى التصديق بأنه هو المأمور به فاذا حصل ما هو المقصود كان آتيا بالمؤمن به فيخرج عن عهدة الامر والدليل على تحقق التصديق بدون المعرفة أنا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم بأعيانهم وكذا نؤمن بجميع أحوال القيامة نحو الحساب والميزان والصراط ولا نعرف كيفية هذه الاحوال وأوصاف الميزان والصراط ولا يقدح ذلك في صحة التصديق وأهل الكتاب يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يؤمنون به كما نطق به القرآن العزيز الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فثبتت المغايرة بين المعرفة والايمان (قوله وقيل أن يرى مقلد في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته والتقليد مثلا هو أن

يسمع الناس يقولون ان للخلق ربا خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتكبيرا) بالوحدة أي تعظيما (لشأنهم عن الخطأ) لكثرتهم ووفاقهم على ذلك مع رصانة عقولهم (فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض) أي نقيض ما أخبر وله (فقد قام) المكلف الذي حصل له ذلك الجزم (بالواجب من الايمان) من بيانية أي الذي هو الايمان (اذ لم يبق) بعد حصول الجزم المذكور (سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل) المكلف (ما هو المقصود منه) أي من الاستدلال فقد (تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال) أي بتركه (لان

يسمع الناس يقولون ان للخلق ربا خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتكبير الشأنهم عن الخطأ فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه تم قيامه بالواجب) قلت في هذا شيء لان العوام اذا كان عندهم استدلال فالذي يسمع الناس يقولون الخ هو من العوام فلا يكون مقلدا ثم هذا يشبه المستدل بما هو في معنى الخبر المتواتر فلا يكون مقلدا فالاولى تقرير الكفاية وهو أن هذا الخلاف في أن ايمان المقلد هل هو صحيح أم يتحقق في حق من نشأ على شاهق الجبل ولم يخالط الناس ولا بلغته الدعوة ولم يتفكر ولم يتأمل في ملكوت السموات والارض ما أخبره انسان مما يعترض عليه اعتقاده فصدقه فيما أخبر من غير تأمل وتفكر فأما من نشأ فيما بين المسلمين من أهل القرى والامصار وكان من ذوي النهى والابصار ويتفكر في ملكوت السموات والارض آنا فآنا في تقلب أطراف النهار وسبح الله تعالى عند كل ريح عاصف وبرق خاطف ورعد باهر وفور زاهر فذلك منه نوع استدلال وهو خارج عن حد التقليد (قوله ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال لان

وجوبه) أى الاستدلال (انما كان ليحصل ذلك) الجزم (فاذا حصل سقط هو) أى وجوب الاستدلال الذى هو وسيلة اذ لا معنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها (غير أن بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه) بترك الاستدلال (فان صح) ما نقله هذا البعض من الاجماع (فبسبب) أى فعصيانه بسبب (أن التقليد عرضة) أى معرض (لعروض التردد) للمقلد بعد جزمه وذلك (بعروض) أى بسبب عروض (شبهة) له (بخلاف الاستدلال) الحاصل للجزم (فان فيه) أى فى الاستدلال (حفظه) أى حفظ الجزم عن عروض التردد بعد وقوله (ولأن) عطف على التعليل السابق بقوله اذ لم يبق وهو تعليل ثان لقيام المقلد بالواجب من الايمان وهو أن (الصحابة) رضى الله عنهم (كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التى فتحوها من العجم تحت السيف أو لموافقة بعضهم بعضا) بيان لقوله عوام حال كون ايمانهم صادرا (تحت السيف) ولا شك حين استدلال (أو لموافقة بعضهم بعضا) بأن يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره (وتجويز حملهم اياهم) أى حمل الصحابة عوام الامصار أو حمل البعض السابق بالايمان البعض الموافق له (على الاستدلال بعيد فى بعض الاحوال التى اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها ثم بعد هذا) الخلاف فى ماهية الايمان

وجوبه انما كان ليحصل ذلك فاذا حصل سقط هو غير أن بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه فان صح فبسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف الاستدلال فان فيه حفظه ولان الصحابة كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التى فتحوها من العجم تحت السيف أو لموافقة بعضهم بعضا وتجويز حملهم اياهم على الاستدلال بعيد فى بعض الاحوال التى اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها) قلت قوله ولان الصحابة الخ دليل ثان على صحة ايمان المقلد وقوله وتجويز حملهم الخ ايراد شبهة وجوابها والله تعالى أعلم (قوله ثم بعد هذا

(اختلفوا

(اختلفوا فى التصديق) القائم (بالقلب الذى هو جزء مفهوم الايمان) على قول (أو تمامه) أى تمام مفهومه على قول آخر كما سبق (أهو) أى التصديق (من باب العلوم والمعارف أو) هو (من باب الكلام النفسى فقيل بالاول) وهو انه من باب العلوم والمعارف (ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه) الصلاة و (السلام و) حقية (ما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فى آى كثيرة) كقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وقوله تعالى يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون وقوله (وبأن) عطف على قوله بالقطع أى ودفع أيضا بأن (الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما يثبت بلا اختيار كما وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة) بأن شاهد كلا من الدعوى وظهور المعجزة (علزم نفسه عند ذلك) أى عند وقوع مشاهدته (العلم بصدقه) وأنفسه مفعول مقدم للزم والفاعل العلم

اختلفوا فى التصديق بالقلب الذى هو جزء مفهوم الايمان أو تمامه أهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسى فقيل بالاول ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه الصلاة والسلام وما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فى آى كثيرة وبأن الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما يثبت بلا اختيار كما وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجز فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه) قلت قوله جزء مفهوم الايمان يعنى على قول البعض أو تمامه على قول الكل فتدبر (قوله من باب العلوم والمعارف) يعنى من مقول الكيف النفسى (قوله أو من الكلام النفسى) يعنى مقول الفعل النفسانى (قوله فقيل بالاول) والبه يومئ تحقيق

(وذهب امام الحرمين وغيره الى أنه من قبيل الكلام النفسي) وعبارته في الارشاد ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لاينبئ الامع العلم قاما أو ضمنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد اه (قال صاحب القنية اختلف جواب) الشيخ (أبي الحسن) الاشعري (في معنى التصديق) الذي هو تمام حقيقة الايمان عنده (فقال مرة هو المعرفة بوجوده) تعالى (و إلهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول في النفس غير

العلامة سعد الدين على ما يأتي ان شاء الله تعالى (قوله ودفع الخ) قلت انما يرد لو سلم أن العلم الذي حصل لاهل الكتاب هو التصديق الذي وضع بازائه اسم الايمان شرعا لكنه في حيز المنع وانما يرد أيضا على القائلين بأنه تمام المفهوم وأما عندهم فنقول انما قطع بكفرهم لعدم جزء مفهوم الايمان وهو الاقرار أو الاقرار والعمل (قوله وبأن الايمان الخ) هذا دفع بوجه آخر وجوابه أن المكلف به تحصيل الكيفية على ما يأتي ان شاء الله تعالى (قوله وذهب امام الحرمين وغيره الى أنه من قبيل الكلام النفسي قال صاحب القنية اختلف جواب أبي الحسن في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجوده و إلهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضاه القاضي فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال أجدر ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان انتهى وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام للنفس مشروط بالمعرفة ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسي فلا بد في تحقق الايمان من المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر و بلا كسب واختيار فيه وقصد اليه ومع هذا يتعلق ظاهر التكليف به فعرفا علم أنه لا إله إلا الله والمراد اكتسابه بفعل أسبابه فلو وقع العلم دفعيا احتاج الى تحصيله مرة أخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم وفيه نظر بل اذا حصل

انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها) هذا الثاني قد (ارتضاه القاضي) أبو بكر الباقلاني (فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال أجدر) منه بالعلم والمعارف

كذلك كفى ضم ذلك الامر الآخر من الانقياد اليه وذلك التكليف الكائن لتحاصل أسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما وجوبه لاجله ثم جعل بعض أهل العلم الاستسلام والانقياد الذي هو معنى الاسلام داخلا في معنى التصديق وأطلق بعضهم اسم المترادف على الاسلام والايمان والاظهر انهما متلازما المفهوم فلا يكون ايمان في الخارج شرعا بلا اسلام ولا اسلام بلا ايمان وان التصديق قول النفس غير المعرفة لان المفهوم منه لغة نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة من قبيل الكيف القابل لمقولة الفعل فلزم تروج كل من الانقياد الذي هو الاسلام والمعرفة عن مفهوم التصديق وثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان إما على انهما جزآن لمفهومه شرعا أو شرطان لاعتباره شرعا وهو الاوجه اذ في الاول يلزم النقل وهو بلا موجب ينتفي وعدم تحقق الايمان بدونهما ليس يستلزم جزئيتهما لمفهوم شرعا لجواز الشرطية الشرعية واذن ظهر ثبوت التصديق مع الكفر لا نالا نجد ما نعا في العقل من أن يقول جبار عنيد لنبي كريم صدق بلسانه مطابقا لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى بل قد وقع كثيرا على ما يظهر عليه من تتبع القصص فان بعضها يفيد قتل بعضهم مع العلم بنبوتهم وبعضها يفيد قتل بعضهم مع ذلك غير أن الله سبحانه وتعالى سلم كما قصد يوحنا) ابن عنق (والجبار الذي أغراه مع اعترافهما بنبوته وسي عليه الصلاة والسلام على ما تفيده القصة فلا يكون وجود نحو هذا دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ على ما قدمناه عنه بل على عدم اعتباره شرعا والايمان وضع الهي له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمنا ما شاء مع التصديق) قلت لم يتكلم المصنف على قول الشيخ أبي الحسن ان التصديق هو المعرفة بوجوده و إلهيته وقدمه والظاهر ان الشيخ أبا الحسن أراد المعرفة النفسية المكتسبة

(ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان اه وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن) المنقول عنه آنفا (أنه) أي التصديق (كلام النفس مشروط بالمعرفة) يلزم من عدمها عدمه لان الاستسلام الباطن انما يحصل بعد حصول المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع أي تجليها للقلب وانكشافها (ويحتمل أنه) أي التصديق هو (المجموع) المركب (من المعرفة و) من (ذلك الكلام النفسي) فيكون كل منهما ركنا من الايمان (فلا بد في تحقق الايمان) على كلا الاحتمالين في عبارة الشيخ أبي الحسن (من المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن) أمر (آخر هو الاستسلام) الباطن (والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم) ذلك الاستسلام والانقياد (للامتثال) أي لامتثال الاله تعالى (وعدم الاستخفاف) بأوامره ونواهيه وهذا الاستسلام الباطن وبه عبر الجمهور في كلامه على الايمان والاسلام هو المراد بكلام النفس واعلم أنا انما قلنا انه لا بد مع المعرفة من

بالاختيار لانها هي التي تكون تصديقا لا المعرفة التي ذهب اليها جهم وبعض القدرية لان أبا حنيفة رحمه الله أبطل أن تكون ايمانا كما نقله عنه الائمة من أصحابنا وانه قد أطبق العلماء على بطلانه (قوله وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام النفس مشروط بالمعرفة) قلت لم يظهر لي لان الشيخ أبا الحسن قال يتضمن المعرفة والمشروط لا يتضمن الشرط (قوله ويحتمل أنه المجموع من المعرفة ومن ذلك الكلام النفسي فلا بد في تحقق الايمان من المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام والانقياد لقبول الاوامر والنواهي) قلت وهذا أيضا لم يظهر لي لان الاستسلام والانقياد ليس من القول النفسي والظاهر من قول الشيخ أبي الحسن التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة أنه التركيب الخبري النفساني المتضمن للاذعان للنسبة الواقعة في الخبر (قوله ولا يصح بدونها أي لا يكون تصديق بدون الاذعان والقبول لتلك النسبة والحاصل ان الشيخ أبا الحسن فسر مرة بما هو من مقول الكيف ومرة بما هو من مقول الفعل والثاني مرتضى

الامر

الامر الآخر وهو الاستسلام الباطن (المذكرنا) فيما مر (من ثبوت مجرد تلك المعرفة) أي الاتصاف بها (مع قيام الكفر) بمن اتصف بها كما مر بيانه (و) من ثبوت مجرد المعرفة (بلا كسب واختيار فيهما) بلا (قصد اليه) كما مر تمثيله بمن واجه شاهدة على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة (ومع هذا) أي مع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيهما وبلا قصد اليه (يتعلق ظاهر التكليف به نحو) قوله تعالى (فاعلم أنه لا اله الا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه) من القصد الى النظر في آثار القدرة الدالة على الوجود والوحدانية وتوجيه الحواس اليها وترتيب المقدمات المأخوذة من ذلك على الوجه المؤدي الى المقصود (حتى لو وقع العلم) لانسان (دفعة) من غير ترتيب مقدمات (احتاج) من وقع له ذلك (الى تحصيله) أي ذلك العلم (مرة أخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم) كالمولى سعد الدين في شرح المقاصد فانه قال ان حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أي مباشرة الاسباب بالاختيار كالتفات الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك

القاضي وصاحب الفتيا والله تعالى أعلم (قوله المذكر كنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر) قلت مبنى تلك المعرفة ادراك مطابقة مدعوى النبي للواقع وقد قدمت انها ليست التصديق الذي هو معنى الايمان قال العلامة سعد الدين ليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق الى المخبر والخبر من غير اذعان وقبول وقال في المعرفة التي تكون تصديقا وحصوله الكفار المعاندين المنكرين ممنوع (قوله بلا كسب نحو فاعلم أنه لا اله الا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه) قلت تقدم أنه لا يكون العلم بدون اذعان تصديقا (قوله فلو وقع العلم دفعة الخ) قلت حاصل هذا كله اجتماع الايمان الذي هو التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم باطنا مع الكفر ظاهرا وقد تقدم بطلانه بما كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والائمة بعده وان فرض هذا فرض محض مبتدع ومستحيل شرعا والله تعالى أعلم

وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء علم أن الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون
من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله
وادراكه لهذا المعنى أعني كون المتكلم صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من
القلب ونقطع بأن هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب
وقد تحصل بدونها فغايته الامر أن يشترط فيما يعتبر في الايمان أن يكون تحصيله
بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به اه وظاهره كما قال المؤلف عدم الاكتفاء بحصوله
دون كسب (وفيه) كما قال المؤلف (نظر) لان حصول الاستسلام والانقياد بعد حصول
العلم الذهني حصول للمقصود ممن عن استحصاله بتعاطي الوسيلة الموصلة اليه فلا وجه
لعدم الاكتفاء بالعلم الذهني (بل) الوجه أنه (اذا حصل كذلك) أي ذهنيا (كفى ضم ذلك
الامر الآخر من الانقياد) الباطن (اليه وذلك التكليف النكاتي لتعاطي أسباب العلم
انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو) أي العلم (سقط ما وجب به لاجله) أي لاجل
حصوله لانه لا معنى لتعاطي وسيلة لاجل مقصود وهو حاصل بدونها (ثم) هذا كلام في
مفهوم الاسلام (جعل بعض أهل العلم الاستسلام والانقياد) الباطن (الذي هو معنى
الاسلام) لغة (داخلا في معنى التصديق) وعليه فمفهوم الاسلام جزء من مفهوم الايمان
(وأطلق بعضهم) أي بعض أهل العلم (اسم المرادف على الايمان والاسلام) وكأنه يعني
صاحب التبصرة فانه قال الايمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل
مسلم مؤمن ثم فسر صاحب التبصرة كلا بما يدل على تلازم مفهوميهما لا اتحادهما وهو
عين ما اختاره المصنف بقوله (والاظهر انهما) أي الايمان والاسلام (متلازما المفهوم
فلا يكون ايمان في الخارج) معتبرا شرعا بلا اسلام ولا اسلام معتبرا شرعا (بلا ايمان) هو
الاظهر (أن التصديق قول النفس) فاشيء (عن المعرفة) تابع لها كذا في بعض النسخ
بلفظ عن وفي بعضها غير المعرفة وهو الملائم لتعليله بعده بقوله (لان المفهوم منه) أعني من

التصديق

التصديق (لغة) هو (نسبة الصدق) باللسان أو القلب (الى القائل وهو فعل) لساني
أو نفساني (والمعرفة) ليست فعلا انما هي (من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل فلزم
خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام) من (المعرفة عن مفهوم التصديق)
لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان (وثبوت اعتبارهما) شرعا (في الايمان اما على
أنهما جزآ مفهومه شرعا أو) على انهما (شرطان لاعتباره) لاجراء أحكامه (شرعا) فلا
يعتبر شرعا بدونهما (و) هذا الثاني (هو الاوجه اذ في الاول) وهو كونهما جزأين لمفهومه
(يلزم النقل) أي نقل الايمان من المعنى اللغوي الى معنى آخر شرعي (وهو) أي النقل
(بلا موجب) أي بلا دليل يقتضي وقوعه (منتف) لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا بدليل ولا دليل بل قد ذكر في الكتاب والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب اليه
بدون استفسار عن معناه وان وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان
بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في جواب سؤال جبريل عن الايمان أن تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الخ حيث فسر المتعلقات ولم يفسر لفظ الايمان بل أعاده بقوله
أن تؤمن لانه كان معروفا عندهم نعم لا نزاع في أنه لغة لمطلق التصديق وشرعا تصديق
بأمور خاصة فهو تصديق بتلك الامور الخاصة بالمعنى اللغوي (وعدم تحقق الايمان
بدونهما) أي بدون المعرفة والاستسلام (ليس يستلزم جزئيتهما لمفهوم) أعني مفهوم
الايمان (شرعا لجواز الشرطية الشرعية) أعني جواز أن يكونا شرطين للايمان شرعا
وحقيقته التصديق بالامور الخاصة بالمعنى اللغوي وتلك الامور هي ما علم مجيء محمد صلى
الله عليه وسلم به ضرورة كما مر (واذا) بالتنوين عوض عن الشرط المحذوف أي اذا تقرر
أن كلا من الانقياد والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق لغة وان تحقق عدم الايمان
بدونهما لا يستلزم جزئيتهما لمفهوم الايمان (ظهر ثبوت التصديق) لغة بدونهما فيثبت
(مع الكفر) الذي هو ضد الايمان أي مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق كما مر

التنبيه عليه (لانا لانجد مانعا في العقل) يمنع (من أن يقول جبار عنيد لنبي كريم صدق بلسانه مطابقا) هذا القول (لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى) أي هوى نفس ذلك القاتل (بل قد وقع) ذلك القتل (كثيرا على ما يظهر) أي يطلع (عليه من تتبع القصص فان بعضها) أي بعض القصص (يفيد قتل بعضهم) أي الانبياء (مع العلم) أي علم القاتلين (بنبوتهم) لظهور المعجزات لهم كما وقع في يحيى وزكريا عليهما الصلاة والسلام (وبعضها) أي القصص (قد يفيد قتل بعضهم مع ذلك) أي الاعتراف بنبوة ذلك البعض (غير أن الذي صححناه سلم) ذلك المقصود بالقتل (كما في حديث هرقل) وابن عتق هو (والجبار الذي أغرم بالسيد موسى) مع اعترافهما بنبوته) السيد (موسى عليه) الصلاة و (السلام على ما تفيده القصة) المطورة في قصص الانبياء وبعض التفاسير (فلا يكون نحو هذا) القتل (دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ) أبو القاسم الاسفرايني (على ما قدمناه عنه) وعبر عنه هنالك بالامام (بل) يدل مثل الفعل المذكور كقتل النبي ممن قام به التصديق (على عدم اعتباره) أي التصديق (منجيا) له (شرعا) من عذاب الكفر والخلود (والايمان) كما مر أنه المقطوع به (وضع الهي) أي ناشئ (له) سبحانه و (تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ما شاء) من الامور (مع التصديق)

(قوله لانا لا نجد مانعا عقليا من أن يقول جبار عنيد لنبي كريم صدق بلسانه الخ) قلت اذا صدق الرسول فيما جاء به عن الله وأقر بلسانه فهو مؤمن فاذا قتل النبي فماذا يكون قلنا زال الايمان لان زوال القتل شرط بقاء الايمان فقق وجد الى كالحرمة في النكاح ومن زعم خلاه الايمان مع هذا الفعل فقد كذب النبي صلى الله عليه وسلم ومن كذب النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون صادقا في الواقع فالذي قاله الاستاذ أبو القاسم هو الصواب والله أعلم (قولهم الايمان وضع الهي له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمنا ما شاء مع التصديق) قلت لازمه الذي قدمه ما شاء الله تعالى من خير بلا انقضه وهذا يترتب

وقد

وقد صرح بأنه يكفر من استخف بنبي أو بالمصحف أو بالكعبة وهو مقتض لاعتبار تعظيم كل منها لان الله جعله في رتبة عليا من التعظيم غير أن الحنفية اعتبروا من التعظيم المتعلق بالاستخفاف بما عظمه الله تعالى ما لم يعتبره غيرهم (ولاعتبار التعظيم المأخوذ في الاستخفاف المذكور (كفر الحنفية) أي حكموا بالكفر (بألفاظ كثيرة وأفعال تصدر من المتهتكين) الذين يجترؤن بتهتك حرمات دينية (لدلالتها) أي لدلالة تلك الالفاظ والافعال (على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا بل) قد حكموا بالكفر (بالمواظبة على ترك سنة استخفافا بها بسبب انها فعلها النبي زيادة أو استحبابا) بالجر عطفا على المواظبة أي بل قد كفروا الحنفية من استخف سنة (كمن استخف من) انسان (آخر جعل بعض العمامة تحت حلقه أو) استخف به (احتقارا به فان قلت) قد فسرتم الاسلام بالاستسلام والانقياد وهو خلاف ما فسر به الشرع (فقد صرح) نبينا (عليه) الصلاة و (السلام في جواب جبريل عن السؤال عن الاسلام بأنه الاعمال حيث قال) أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله (وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الخ) وهو تصوير مضاف وضيع البيت ان استطعت اليه سبيلا فانه حمل اقامة الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان والحج من الاسلام (قلت لاشك) في (أنه) أي الاسلام (يطلق على ذلك) أي ما ذكر من الاعمال شرعا (كما يطلق على ما ذكرنا) من الاستسلام والانقياد لغة وشرعا (وما قبناه

بوعده تعالى على حصول التصديق عند من يكتفي به في حصول الايمان والامور التي ذكرها تصلح أن تكون شروطا لتعلقه كما قدمناه. والله أعلم قال الامام العلامة في شرح التأويلات في قوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر الآية انه تعالى ذكر المؤمنين وفسر الايمان في آخر هذه السورة وهو قوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله أخبر تعالى أن المؤمن من وجد منه الايمان بهذه الاشياء

له) أى للاسلام (من ملازمته مع الايمان) كما قدم أنه الاظهر وفى التعبير بمع مع المقاربة اشعار والاولى أن يقال من ملازمته للايمان (أو الاتحاد به) عند من أطلق انهما مترادفان (هو) أى الملازمة والاتحاد (بما) أى بالمعنى الذى (ذكرنا) وهو الاستسلام والانقياد (وأما بالمفهوم المذكور فى قوله عليه) الصلاة و(السلام) وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وهو الاعمال (فلا يلازم) الاسلام بهذا المعنى (الايمان بل ينفك عنه الايمان) اذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن بدون الاعمال (وينفرد) عنها (أما هو) أى الاسلام بمعنى الاعمال الشرعية (فلا) ينفك عن الايمان (لاشتراط الايمان لصحة الاعمال) فلا تنفك هى عنه (بالعكس) اذ لا تشترط الاعمال لصحة الايمان (خلافا للمعتزلة وأما الخوارج فهى عندهم جزء المفهوم) أى مفهوم الايمان (على ما قدمناه) عنهم أول الخاتمة (و) النظر الثانى متعلقه) إما أن يكون فى الكلام حذف أى النظر الثانى فى بيان متعلق الايمان حذف المضاف الاول مع حذف حرف الجر وأقيم المضاف اليه وهو متعلق مقامه أو يكون النظر بمعنى المنظور فيه فيكون المعنى المنظور فيه الثانى متعلق الايمان بمعنى التصديق (متعلق الايمان) أى ما يجب الايمان به (ما جاء به محمد

وان كل مؤمن آمن بهذه الاشياء وقوله تعالى ان الذين آمنوا تقرير لان الايمان بالله تعالى هو تصديقه بجميع ما أخبر به ومما أخبر به أن المؤمن من آمن بجملة الاشياء وأن رسله حق والله حق وملائكته حق وأن لا نفرق بين أحد من الرسل فالموجد التصديق بهذه الجملة لا يكون ايمانا بالله تعالى ولم يوجد ذلك فى حق اليهود والنصارى لانهم فرقوا بين الرسل بقولهم نؤمن ببعض ونكفر ببعض وفرقوا أيضا بين الكتب حيث آمنوا بالبعض وكفروا بالبعض فلا يكون منهم الايمان بالله تعالى على التحقيق وان وجد من حيث الصورة (قوله ولاعتبار التعظيم المنافى للاستخفاف كفر الحنفية بألفاظ كثيرة الخ) قلت لانه يشترط البقاء كما قدمنا والله تعالى أعلم (النظر الثانى متعلقه)

رسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم) عن الله عز وجل (فيجب التصديق بكل ما جاء به) عن الله تعالى (من اعتقادى) أى أمر المقصود منه اعتقاده (و) من (عملى) أى أمر المقصود منه العمل (وأعنى) بالتصديق الثانى (اعتقاد حقية العملى) أى اعتقاد أنه حق وصدق كما أخبر به صلى الله عليه وسلم (وتفاصيل هذين) يعنى الاعتقادى والعملى شئ (كثير) جدا (اذ فصل ما فى الكتب الكلامية و) دواوين (السنة هو تفاصيلهما) لان المقصود مما تضمنته الكتب الكلامية الاعتقادات ومما ورد به السنة الاعتقاد أو العمل (فاكتفى بالاجمال وهو أن يقر بأن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله) اقرارا صادرا (عن مطابقة جنانه واسنه لامه) لسانه والجنان القلب كما فى الصحاح (وأما التفاصيل فما وقع) منها (فى الملاحظة) أى ملاحظة المكلف بعين بصيرته (بأن جذبه) أى المكلف (جاذب الى التعقل) أى تعقل ذلك الامر التفصيلى (وجب اعطاؤه) أى اعطاء ذلك الامر التفصيلى (حكمه) المتعلق به خاصة (من وجوب الايمان) فيجب الايمان (به) تفصيلا (فان كان) ذلك الامر التفصيلى (مما ينفى بعد الاستسلام أو يوجب التكذيب) للنبى صلى الله عليه وسلم فيه (فجحده) المكلف (كفر) أى حكم بأنه كافر (والا) أى وان لم ينف بعد الاستسلام ولا أوجب التكذيب (ففسق) جاحده (وضلال) أى حكم بأنه فاسق وضال (وما) أى فالذى (ينفى الاستسلام) فهو (كل ما التقمناه من الحنفية) من الالفاظ والافعال الدالة على الاستخفاف (وما) ذكرناه (قبله من قتل نبى اذ الاستخفاف أظهر فيه) أى فى قتل النبى يعنى ان قتله أظهر فى الاستخفاف بالدين من الالفاظ والافعال الصادرة من المتهتكين كما مر من استقباح احناء الشارب والمواظبة على ترك السنة استخفافا بها (وما) أى والذى (يوجب التكذيب) هو (جحد كل ما ثبت عن النبى) صلى الله عليه وسلم (ادعاؤه ضرورة) أى بحيث صار العلم بكونه ادعاه ضروريا كالبعث والجزاء والصلوات الخمس (ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية و) حال

(غيره) ممن لم يشهدها (في بعض المتفرقات دون بعض فما كان ثبوته ضروريا عن نقل
اشتهر وتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام استويا) أي الشاهد وغيره (فيه)
أي في وجوب الايمان به (كالايمان برسالة محمد) صلى الله عليه وسلم (وما يجب
وجوده لله تعالى) أي وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه (وانفراده تعالى (باستحقاقه
العبودية على العالمين) اذ هو مالكهم حقيقة لانه الذي أوجدهم من العدم (و) هذا
الانفراد (هو معنى نفي الشريك) في استحقاق العبودية (و) هو معنى (التفرد بالالوهية
وما يلزمه) أي ما يلزم التفرد بالالوهية (من الانفراد) أي انفراد منعالى (بالقدم وما عداه
ذلك) أي وما يعلم عنه الانفراد بالقدم (من الانفراد) أي انفراده تعالى (بالخلق) أي ايجاد
الممكنات لانه الدليل على وجوب الوجود والانفراد بالقدم (وما يلزم الانفراد بالخلق من
كونه تعالى حيا عليما قديرا مريدا) على ما مر في الركن الثاني من أن ثبوت استناد جميع
الحوادث اليه تعالى مع مشاهدة كمال الاحكام في خلقها وترتيبها يستلزم قدرته تعالى
وعلمه بما يفعله والعلم والقدرة بلا حياة محال وان تخصيصه بعض الممكنات دون بعض
آخر منها بوقته الذي وجد فيه دون ما قبله وما بعده ليس الا لعلمه والارادة (و) ما جاء به
صلى الله عليه وسلم من (أن القرآن كلام الله وما يتضمنه) القرآن (من الايمان بأنه تعالى
متكلم سميع مرسل لرسل فصهم علينا ورسالة صهم) علينا (منزل الكتب) على
من أنزلها عليه من الرسل في ألواح أو على لسان الملك (وله عباد مكرمون وهم الملائكة)
جمع ملأك على الاصل كشمائل وشمأل وهو مما لوحظ بتقديم الهمزة من الالوكة
وهي الرسالة أي موضع الالوهية غلب في الاجسام النورانية المبرأة من الكدورات
الجسمانية القادرة على التشكل بالاشكال المختلفة (وانه) أي ومن الايمان بأنه تعالى
(فرض الصلاة والصوم) صوم رمضان (و) فرض (باقي الاركان) أي أركان الاسلام من
الزكاة والحج (وانه) تعالى (يحيي الموتى وأن الساعة آتية لا ريب فيها وانه) تعالى (حرم

الربا

الربا والخمور والقمار وهو الميسر ونحو ذلك مما جاء مجيء هذا) مما تضمنه القرآن أو تواتر
من أمور الدين فكل ذلك لا يختلف فيه حال الشاهد لحضرة النبوة وحال غيبته عن
مشاهدها (وما) مبتدأ أي الذي (لم يجئ هذا المجيء) أي مجيء ما تضمنه القرآن أو تواتر
من أمور الدين بأن لم يتواتر (بل نقل آحادا) وخبر المبتدا قوله (اختلفا فيه) أي اختلف
فيه الشاهد لحضرة النبوة وغيره (فيكفر الشاهد) لحضرة النبوة (بجحد النبوة)
التكذيب منه) اذ هو قد علم ضرورة مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به سماعه منه
وان لم يعلمه من بعد وانما يحكم بكفر الشاهد بما ذكر (ما لم يدع صارفا) عن حمل ما صدر
منه على التكذيب (من نسيان ونحوه) بيان للصارف (دون الغائب) الذي لم ينقل اليه الا
آحادا فلا يكفر به (حتى يكفر الشاهد) لحضرة النبوة بالبناء للمفعول أي يحكم بكفره
(بانكاره سؤال الملكين) بعد الموت (و) انكاره (ايجاب صدقة الفطر) لسماعه كلا
منهما من النبي صلى الله عليه وسلم (ويفسق) بالبناء للمفعول (الغائب) أي بانكاره كلا
منهما (ويضلل) بالبناء للمفعول أي يحكم بأنه ضال عن طريق السنة (وقيل بالتكفير)
أي تكفير الغائب عن حضرة النبوة (في) انكاره (السؤال أيضا لتواتره) بمعنى كما قدمنا
أول هذا التوضيح والمصحح تكفير من أنكره بعد تواتره عنده لا الحكم بتكفير منكره
مطلقا وقوله (الا) تعليل لعدم تكفير الغائب بجحد السؤال وايجاب صدقة الفطر وهو
أن الغائب (لما لم يسمعه من فيه) أي من فم النبي صلى الله عليه وسلم (لم يكن ثبوته من
النبي قاطعا) أي على وجه القطع (فلم يكن انكاره تكذيبا بل) كان تكذيبا (لرواة أو
تقليدهم) من غير موجب (وهو) أي ما ذكر من تكذيب رواة الاحاديث الصحيحة
الموثوق بعدالتهم وضبطهم لما رووه وتقليدهم من غير موجب (فسق وضلالة) لا كفر
(اللهم الا أن يدعي استفاضة اذ كان) أي لكونه (اغلبيا له النبي) صلى الله عليه وسلم ولم

(قوله اختلفا فيه) أي الشاهد لحضرة النبوة والغائب عنها

يتأمل في القرآن فسر بها (فيكفر) لاستخفافه بجناب النبي صلى الله عليه وسلم (وأما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة) أي لم يصل الى أن يعلم من الدين ضرورة (كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت) الصلبية (باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحده لانهم لم يشترطوا) في الاكفار (سوى القطع في الثبوت) أي ثبوت ذلك الامر بالذي تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة (ويجب حمله) أي حمل الاكفار الذي هو ظاهر كلامهم (على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا) لا على ما يعم علم المنكر ثبوته قطعا وجهله بذلك (لان مناط التكفير وهو التكذيب أو الاستخفاف بالدين عند ذلك يكون) أي انما يكون عند العلم بثبوت ذلك الامر قطعا (أما اذا لم يعلم) ثبوت ذلك الامر الذي أنكره قطعا (فلا) يكفر اذ لم يتحقق منه تكذيب ولا انكار لانهم (الآن يذكر له أهل العلم ذلك) أي أن ذلك الامر من الدين قطعا (فيلج) بفتح اللام والجيم أي يتمادى فيما هو فيه عنادا فيحكم في هذه الحالة بكفره لظهور التكذيب وهذا الحمل وقع لامام الحرمين فانه قال كيف يكفر من خالف الاجماع ونحن لا نكفر من رد أصل الاجماع واعتقاده ونضلله وأول اطلاق من أطلق من أئمة الشافعية القول بتكفير جاحد المجمع عليه على ما اذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت بالشرع ثم سلم قال فانه يكون رادا للشرع اه والمعتمد عند الشافعية عدم اطلاق تكفير منكر المجمع عليه قال النووي في الروضة ليس تكفير جاحد المجمع عليه على اطلاقه بل من يجد مجمعا عليه ليس بظاهر وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن يجد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر قال ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه في الحكم بتكفيره خلاف اه وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة أول كتاب الفصاص أطلق بعضهم أن مخالف الاجماع يكفر والحق أن المسائل الاجماعية ثلاثة بعضها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس ونحوه لا يعرفها الا الاول يكفر جاحده لمخالفته التواتر لا لمخالفة

الاجماع قال وقد وقع في هذا المكان من يدعي الحذق في المعقولات ويميل الى الفلسفة فظن أن المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الاجماع وأخذ من قول من قال انه لا يكفر مخالف الاجماع أنه لا يكفر المخالف في هذه المسئلة وهذا كلام ساقط جدا لان حدوث العالم مما اجتمع فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف بسبب مخالفة النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الاجماع (وأما البري من كل دين يخالف الدين الاسلام فانما اشترط بعضهم) أي بعض العلماء ومنهم جمهور الشافعية في جواز من يعتبر قوله اتيانه به (لاجراء أحكام الاسلام) عليه (من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين الى آخر أحكام المسلمين) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمات وغيرها (في حق) متعلق بالمصدر وهو اجراء أي انما اشترطه بعضهم لاجراء أحكام المسلمين في حق (بعض أهل الكتاب الذين يوحدون الله تعالى ويقرون ان محمدا عليه) الصلاة و (السلام انما أرسل الى المشركين من العرب أو غيرهم) لا الى أهل الكتاب كاليهود ومن النصارى أتباع أبي عيسى

(قوله وأما البري من كل دين يخالف الدين الاسلام الخ) قلت قال في السير الصغير باب ما يصير به الكافر مسلما أصل أن الكافر اذا أقر بخلاف ما اعتقده يحكم باسلامه لانه لا طريق للوقوف على حقيقة عقيدة الجنان لانها من بواطن الامور ومكنوناتها والبواطن لا تجعل مناط الربط الاحكام بها فجعل اقراره الصادر عن عقل وعرفان علما على عقيدة الجنان واذا صدر اقراره على خلاف ما عنده استدللنا على أنه بدل اعتقاده نبدل الاسم الكافر على (١) ثلاثة شروب عبدة الاوثان وعبدة النيران والمشرك في الربوبية والمنكر للوحدانية كالثنوية والقائل بالزوجانية والمنكر للرسالة كاليهود والنصارى والجاحد للربوبية والمشرك فيها اذا قال لا الاله الا الله يحكم باسلامه وكذلك لو قال لم أدر ان محمدا رسول الله أو قال أسلمنا أو قال آمنا بالله لانه أقر بما هو مخالف لاعتقاده والتفصيل فيما هو دينه يدل على ذلك دليلا على ايمانه قال عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس

(١) ثلاثة شروب كذا في الاصل ولعل ورد العدد سبق قلم

الاصبهانى اليهودى يقولون انه أرسل الى العرب خاصة دون بنى اسرائيل فلا يكفى فى اسلام من يعتقد ذلك بالاتيان بالشهادتين فقط بل لابد أن يأتى بما يدل على براءته من كل دين يخالف الاسلام بأن يأتى بلفظ البراءة أو يقول محمد رسول الله الى جميع الخلق ه واعلم أن اعتقاد العيسوية ونحوهم يتضمن ما يستلزم بطلانه لان اعتقادهم نبوته صلى الله عليه وسلم يتضمن اعتقاد عصمته من الكذب فى اخباره وقد تواتر اخباره بأنه رسول الله الى الناس كافة العرب وغيرهم فاخراج البعض من عموم رسالته ابطال لما يتضمنه اعتقادهم من عصمته فيكون باطلا لاعتقادهم وفى معتقد العيسوية بعض من النصارى يقولون انه يبعث فى آخر الزمان كما صرح به النووى فى كتاب التلخيص من التنقيح شرح الوسيط هذا وقول المصنف ان هذا التبرى انما يشترطه بعضهم فى حق بعض أهل الكتاب يؤذن بأن الاكتفاء حق غيرهم مطلقا بالشهادتين محل وفاق وليس كذلك فالمعتمد عند الشافعية أن من كان كفره باعتقاد اباحة أمر علم تحريمه من الدين ضرورة أو تحريم أمر علم حله من الدين ضرورة لا يصح اسلامه حتى يأتى بالشهادتين ويبرأ مما يعتقده وان اليهودى المشبه لا يصح اسلامه حتى يشهد أن محمدا رسول الله جاء بنفى التشبيه وهذا كله بالنسبة لاجراء أحكام الاسلام (لا) بالنسبة (لثبوت الايمان له وانتفائه به فيما بينه وبين الله تعالى (فانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد) أى أتى بالشهادتين

حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله وعلى هذا المأثور يحمل كل من يدعى الدين اذا قال لا اله الا الله يحكم باسلامه لان ذلك دليل اسلامه واستسلامه وانقياده لله تعالى وكذلك لو شهد برسالة محمد صلى الله عليه وسلم أو قال أنا على دين الاسلام أو على الحنيفية فهذا كله اسلام وأما المقر بالوحدانية والمنكر للرسالة أسلام من أهل الكتاب كاليهود والنصارى اذا قال لا اله الا الله لم يكن مسلما لانهم كانوا يعبدون الرسالة فلم يقروا بخلاف ما اعتقدوا ولم ينتقلوا عما دينوا واذا شهد

(فقط

(فقط كان مؤمنا عند الله اذ يلزم اعتقاد ذلك التبرى) بالرفع على الفاعلية والاتفاق مفعول مقدم ووجه اللزوم أن اعتقاد عموم الرسالة مع اعتقاد التوحيد بالالوهية يستلزم اعتقاد انتفاء كل ما ينافى ذلك وهو معنى التبرى المذكور هنا (ولم يشترطه بعضهم) أى بعض العلماء ومنهم بعض الشافعية لم يشترطوه فى حق هذا أيضا كما لا يشترط فى حق غيره كالنووى والوثنى اذ يكفى من كل منهما بالشهادتين (لانه عليه الصلاة والسلام كان يكتفى بالتشهد منهم) أى من أهل الكتاب مطلقا (وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام فى صحيح البخارى وليس فيه) أى فى اسلامه المنقول فى البخارى (زيادة على التشهد) أى الاتيان بالشهادتين (و) نقل أيضا (غير ذلك) أى غير اسلام عبد الله بن سلام من وقائع كثيرة فى هذا المعنى (مما يكاد انكاره أن يكون انكارا للضرورى) من هذا (بأن كل من كان بحضرته) صلى الله عليه وسلم من كتابى أو مشرك فقد (سمع منه ادعاء عموم الرسالة) لكل واحد (فاذا شهد أنه رسول الله لزم تصديقه) اجمالا (فى كل ما يدعيه) وتفصيلا فيما علم من ذلك تفصيلا لدلالة المعجزة على صدقه فى كل ما أخبر به عن الله عز وجل ومما يدعيه عموم الرسالة وقد علم وهذا (بخلاف الغائب) عن حضرته صلى الله عليه وسلم (فانه لم يسمع منه) ادعاء عموم الرسالة (فتمكنت الشبهة فى اسلامه) أى دخوله فى الاسلام (بمجرد التشهد لجواز أن ينسب الى الناس الافتراء فى ادعاء العموم) أى عموم الرسالة (جهلا) منه (بثبوت التواتر عنه) صلى الله عليه وسلم (به) أى بالعموم (هذا وفى تلك التفاصيل) المتقدم ذكرها المندرجة تحت الشهادتين (تفاصيل اختلف فيها) هل التصديق بها داخل فى مسمى الايمان حتى يكون انكارها كفرا أو ليس بداخل فلا يكون انكارها كفرا وهذه مسألة

بالرسالة لمحمد صلى الله عليه وسلم يكون مسلما على ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل على جاره اليهودى يعوده فقال اشهد أن لا اله الا الله وأنى رسول الله فنظر الرجل الى أبيه فقال له أوه أجب أبا القاسم فشهد بذلك ومات فقال عليه الصلاة والسلام الحمد لله الذى

شهيرة (و) هي أنه (قد اختلف) أي اختلف أهل السنة (في تكفير المخالف) في بعض العقائد (بعد الاتفاق) منهم (على ان ما كان من أصول الدين وضروريا به) وهذا العطف كالتفسير أي من الاصول المعلومة من الدين ضرورة (بكفر المخالف فيه) أي يحكم بكفره بمخالفته فيه (كالقول بقدم العالم ونفي حشر الاجساد ونفي العلم) أي علمه تعالى (بالجزئيات) وكلها من ضلالات الفلاسفة (ومن هذا المهيع) أي الطريق الواضح البين في تكفير من قال به (اثبات الايجاب) بالذات الذي هو نفي الفعل بالاختيار والمشيئة (لفيه) أي القائل به وهم الفلاسفة الضلال (اختياره) سبحانه وعدم الاختيار نقص (تعالى) الله (عما يقول الجاهلون علوا كبيرا وما ليس من ذلك) أي من الاصول المعلومة من الدين ضرورة وما في قوله وما ليس من ذلك مبتدأ خبره قوله (كنفي مبادي الصفات) مع اثباتها كقول المعتزلة عالم قادر ونحوهما فانهم أثبتوا هذه الصفات مع نفيهم مباديها التي هي العلم والقدرة ونحوهما (و) نفي (عموم الارادة) لكل كائن من خير وشر كما تقول المعتزلة ان الشر غير مراد لله تعالى (والقول بخلق القرآن) كما يقولونه أيضا (فذهب جماعة) تفصيل لاجمال قوله وقد اختلف في تكفير المخالفين فيما ليس من ضروريات الدين ببيان أن جماعة من أهل السنة ذهبوا (الى تكفيرهم) بذلك لان نافي مبادي الصفات وعموم الارادة جاهل بالله والجاهل بالله كافر والقائل بخلق القرآن قد نطق الحديث بأنه كافر وهو ما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال من قال القرآن مخلوق فهو كافر والجواب من طرف القائلين بعدم التكفير وهو المختار الآتي ذكره أما على الاول والثاني فهو أن الجهل بالله من بعض الوجوه ليس بكفر وليس أحد من أهل

أعتق بي نسمة من النار ثم قال لاصحابه تلوا أنا كم ومن بقي منهم برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ولكنهم يزعمون أنه رسول الى العرب لا الى بني اسرائيل كما في بلاد العراق ويمكن بظاهر قوله تعالى هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم فمن بقي منهم برسالة

القبلة يجهل تعالى الا كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه تعالى قديم أنشأ العالم قادر خالق السموات والارض وأما على الثالث فهو أن الحديث غير ثابت ولو ثبت لكان آحاد الا يجب العمل فلا يكفر منكره أو يقال المراد بالمخلوق المختلق أي المفترى وليس محل نزاع لان قائله كافر قطعا (وذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني الى تكفير من كفرناه منهم) أي اعتقد كفرنا دون من لم يكفرنا (أخذا بقوله عليه الصلاة والسلام) فيما رواه الشيخان (من قال لاخيه يا كافر فقد باء) أي رجع (به) أي بالكفر (أحدهما) وفي لفظ (ايما امرئ قال لرجل لاخيه يا كافر فقد باء بها) أي بصفة الكفر أحدهما ان كان كما قال والا رجعت عليه قال الامام أبو الفتح القشيري في شرح العمدة في اللعان كأنه يعني الاستاذ يقول الحديث يدل على أنه يحصل الكفر لاحد الشخصين إما الكفر أو المكفر فاذا كفر في بعض الناس فالكفر واقع بأحدهما وأنا قاطع بأني لست بكافر فالكفر راجع اليه اه (وقيل) انما يكفر المخالف في عقيدة (اذا خالف اجماع السلف) على تلك العقيدة (وظاهر قولي الشافعي وأبي حنيفة) رحمهما الله تعالى (انه لا يكفر أحد منهم) أي لا يحكم بكفر أحد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة من الدين ضرورة وهذا هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء فان الشيخ أبا الحسن الاشعري قال في أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه الصلاة والسلام في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا أن الاسلام يجمعهم وهم اه وقال الامام الشافعي رضي الله عنه أقبل شهادة أهل الاهواء الا الخطابية لانهم يشهدون بالزور لموافقيهم وما ذكر المصنف أنه ظاهر قول أبي حنيفة وجزم بحكايته عنه

محمد صلى الله عليه وسلم لا يكون مسلما حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك أو يقر أنه على خلاف الاسلام وكذلك لو قال أسلمت أو أنا مسلم أو مؤمن لا يحكم باسلامه لانهم يدعون الاسلام فان المسلم المستسلم للحق المنقاد له وهم يزعمون أن الحق ما هم عليه فلا يكون مطلق هذا

الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد (وانه روى عن أبي حنيفة) رحمه الله ماظاهره خلافه من (انه قال لجهم) هو ابن صفوان رأس الفرقة المعروفة بالجهمية (اخرج عني يا كافر) فليس تكفيره لجهم (حملا) لقول أبي حنيفة يا كافر (على التشبيه) لجهم بالكافر لجامع المخالفة في أصل من أصول العقائد وان اختلف الاصلان في العلم من الدين ضرورة (وهو) أي القول بعدم تكفير أحد من المخالفين المذكورين (مختار) الشيخ أبي بكر (الرازي) ونقله عن الكرخي وغيرهم من أئمتهم (ولكنه) أي المخالف فيما ذكر (يبدع) بمخالفته (ويفسق) أيضا (في بعضها) أي يحكم بأنه مبتدع لاعتقاده مالم يقل به السلف من الصحابة وتابعيهم وبأنه فاسق ببعض مخالفاته كأن يقام عليه البرهان فيصر لاحتمال دليل فيحكم بفسقه (بناء على وجوب اصابة الحق فيها) أي في مواضع الاختلاف في أصول الدين (عينا وعدم تسويغ الاجتهاد

اللفظ في حقهم دليلا على الاسلام حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك وكذا لو قال هدت من اليهودية أو النصرانية ولم يقل مع ذلك دخلت في الاسلام لايحكم باسلامه لانه يحتمل انه تبرأ من اليهودية وهو دخل في النصرانية أو على عكسه فلذا قال مع ذلك دخلت في الاسلام حينئذ يزول هذا الاحتمال وقد قال بعض مشايخنا انا قال دخلت في الاسلام يحكم باسلامه وان لم يتبرأ عما كان عليه لان في لفظه ما يدل على دخوله عما كان منه في الاسلام وفاقا غير ما كان عليه واستدل لما في هذا اللفظ أنه تبرأ عما كان عليه وهكذا ذكر الكرخي في مختصره لو اعترف اليهودي انه على دين الاسلام أو قال أنا مسلم قال أبو حنيفة رحمه الله أولا يكون هذا اسلاما منه وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله اذا قال اليهودي أو النصراني أنا مسلم وقد أسلمت سئل عنه أي شيء أراد بقوله فان قال أردت بقولي أسلمت أني على الحق ولم أرد بقولي رجوعا عن ديني لم يكن مسلما بينا والله أعلم

في

في مقابلته ما هو الحق عينا (بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها) فان الاجتهاد فيها سائغ وان خطئنا بالمرجح ان الحق فيها معين والمصيب فيها واحد (وهنا تفاصيل) لمقابل بالتكفير بالمخالفة فيه (واختلافات) في مسائل منه (لاتليق بهذا المختصر) المطول لها ومنها أن المعتزلة أنكروا ايجاد الباري تعالى فعل العبد بجعل بعضهم كالبهائية غير قادر على عينه وجعل بعضهم غير قادر على مثله كالبلخي واتباعه وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو اثبات الشريك كقول المجوس فالايمان والكفر عندهم من فعل العبد لامن فعل الرب سبحانه وهو خرق لاجماع منعقد في الامة على الابتهال الى الرب تعالى أن يرزقهم الايمان ويجنبهم الكفر والجواب عنه مسطور في المطولات وبالله التوفيق

(النظر الثالث) في حكم الايمان من قبوله لزيادة والنقص ووصفه بأنه مخلوق ودخول الاستثناء فيه وبقائه مع النوم ونحوه و(فيه مسائل) أربع لهذه الاحكام المسئلة (الاولى) في قبوله الزيادة والنقص (قال أبو حنيفة وأصحابه) رحمهم الله تعالى (لايزيد الايمان ولا ينقص و) هذا القول (اختاره من الاشاعرة امام الحرمين و) جمع (كثير وذهب عامتهم) أي أكثر الاشاعرة (الى زيادته) أي الايمان (ونقصانه قيل) والقائل الامام فخر الدين الرازي وغيره (الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الايمان وعدمه) أي عدم أخذ الطاعات في مفهومه (فعلى الاول) وهو أخذ الطاعات في مفهومه على وجه الركنية كما تقدم نقله عن الخوارج أو على وجه التكميل كما هو مذهب المحدثين (يزيد) الايمان (بزيادتها) أي الطاعات (وينقص بنقصانها وعلى الثاني) وهو عدم أخذ الطاعات في مفهوم الايمان

النظر الثالث فيه مسائل الاولى قال أبو حنيفة وأصحابه لايزيد الايمان ولا ينقص واختاره من الاشاعرة امام الحرمين وكثير وذهب عامتهم الى زيادته ونقصانه قيل الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الايمان وعدمه فعلى الاول يزيد بزيادتها وينقص

(لا) أى لا يزيد ولا ينقص (لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان) أى القبول بالمنا كما قدمناه (وهذا) المفهوم (لا يتغير بضم الطاعات ولا) ضم (المعاصى) اليه (وفيه) أى فيما قبل من هذا البناء (نظر بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر) من الادلة (كقوله تعالى زادتهم ايمانا) من قوله تعالى فى سورة الانفال واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى فى سورة التوبة فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا (ونحوه) كقوله تعالى ويزداد الذين آمنوا ايمانا والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم (وعن ابن عمر) رضى الله تعالى عنهما (قلنا يارسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار) رواه أبو اسحق الثعلبى فى تفسيره من رواية على بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى بن فروخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر

ينقصانه او على الثانى لانه اسم التصديق الجازم مع الاذعان وهذا لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصى وفيه نظر بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر كقوله تعالى زادتهم ايمانا ونحوه وعن ابن عمر قلت يارسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار قالوا ولا مانع من ذلك بل البعير الذى هو مضمون التصديق يتفاوت قوة فى نفسه من أجلى البديهيات الى أخفى النظريات القطعية ولذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام حين خوطب بقوله تعالى أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) قلت قوله فيه نظر يعنى فى قوله وعلى الثانى لا (قوله لظواهر الخ) دليل القائلين بالزيادة والنقصان قلت حق القانون النظرى أن يذكر دليل المذهب المنصور ثم دليل خلافه ثم الجواب عنه قلنا انه لما اعتقد ان الله تعالى فيما أخبر من الازل الى الابد على الجملة فقد آمن به وإخبار الله تعالى لا يتصور فيه الزيادة والنقصان لان ما لا يتناهى لا يتزايد فى ذاته فتصديقه أيضا لا يتزايد فى ذاته ولا يتناقص

(وقالوا)

(وقالوا) أى القائلون بأن الايمان مجرد التصديق (لامانع عقلا (من ذلك) أى من كون الايمان بمعنى التصديق يزيد وينقص قالوا (بل اليقين الذى هو مضمون التصديق) لكونه أخص من التصديق (يتفاوت قوة) أى من جهة القوة (فى نفسه) وله فى القوة مراتب مبتدئة (من أجلى البديهيات) كلكون الواحد نصف الاثنين منتهية (الى أخفى النظريات القطعية) التى منها كون العالم حادثا (ولذا) أى لتفاوته (قال) السيد ابراهيم (الخليل) على نبينا و (عليه) الصلاة و (السلام حين خوطب بقوله) تعالى (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) فطلب الترقى فى الايمان وسيأتى تأويل قول ابراهيم ولكن ليطمئن قلبى بما يزيد المقام وضوحا (والحنفية ومعهم امام الحرمين وغيره) وهم بعض الاشعرية (لا يقبلون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هى) أى تلك الجهات (غير نفس الذات) أى ذات التصديق (بل يتفاوته) أى بسبب تفاوت الايمان باعتبار تلك الجهات (يتفاوت المؤمنون) عند الحنفية ومن وافقهم لا بسبب تفاوت ذات التصديق (وروى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال ايمانى كايمان جبريل ولا أقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضى المساواة فى كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه) أى لا يقتضى ما ذكر من المساواة فى كل الصفات بل يكفى لاطلاقه المساواة فى بعضها (فلا أحد يسوى بين ايمان آحاد الناس وايمان الملائكة والانبياء) من كل وجه (بل يتفاوت) ايمان آحاد الناس وايمان الملائكة والانبياء (غير أن ذلك التفاوت) هل هو (بزيادة ونقص فى نفس الذات) أى ذات التصديق والاذعان القائم بالقلب (أو) هو تفاوت لا بزيادة ونقص فى نفس الذات بل (بأمور زائدة عليها فنحوا) يعنى الحنفية وموافقيهم (الاول) وهو التفاوت فى نفس الذات (وقالوا ما يتفاوت) أى

ولهم ظاهر قوله تعالى فزادتهم ايمانا الخ (قوله والحنفية ومعهم امام الحرمين وغيره لا يعتمون الزيادة الخ) تحرير محل النزاع (قوله فنحوا الاول) هو أن ذلك التفاوت بزيادة ونقص فى نفس الذات (قوله وقالوا ما يتفاوت الخ) ردوا تأويل لما ذكره القائلون بالزيادة

يظن (من أن القطع يتفاوت قوة) أي من حيث القوة في ذاته (انما هو راجع الى جلائه) أي ظهوره وانكشافه (فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه (كان الجزم المكاثر فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين) والاولى أن يقال كالجزم في حكمنا بمل في قولنا (وانما تفاوتهما باعتبار أنه اذا لوحظ هذا) وهو أن العالم حادث (كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر) وهو أن الواحد نصف الاثنين (خصوصا مع عروب النظر) وهو ترتيب مقدمات حدوث العالم أي غيبته عن الذهن (فيحصل الله) أي الجزم بأن الواحد نصف الاثنين (أقوى و) ليس بأقوى في ذاته (انما هو أجلى عند العقل فتحن) معشر الحنفية ومن وافقنا نمنع ثبوت ماهية المشكك ونقول ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها ولا جزء ماهية لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها و (لو سلمنا ثبوت ماهية المشكك) فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدة فقد يكون بالاولوية وبالتقدم والتأخر (و) لو سلما (أن مابه التفاوت) في افراد المشكك (شدة كشدة البياض المكاثر في الثلج بالنسبة الى) البياض (المكاثر في العاج) وقوله (مأخوذ) خبر قوله لان أي ولو سلمنا ان مابه التفاوت في البياض مأخوذ (في ماهية البياض بالنسبة الى خصوص محل) كالثلج (لانسلم أن ماهية اليقين منه) أي من المشكك الموصوف بما ذكر (اعدم ما) أي دليل (يوجبه) أي يلزم عنه القول به (ولو سلمنا ان ماهية اليقين تتفاوت لانسلم انه) يتفاوت (بمقومات الماهية) أي أجزائها (بل بغيرها) من الامور

والنقصان (قوله ولو سلما أن ماهية اليقين تتفاوت لانسلم انه بمقومات الماهية بل بغيرها) قلت بسطه أن الامام النووي رحمه الله قال في شرح مسلم الاظهر أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الادلة ولهذا يكون ايمان الصديقين أقوى من ايمان غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبهة ولا يتزلزل ايمانهم بعارض قلوبهم منشرحة وان اختلفت عليهم

الخارجة

الخارجة عنها العارضة لها كالالف للتكرار ونحوه (وقد ذكروا) بعض الحنفية ومواقفيهم في الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة (أنه) أي الايمان (يتفاوت باشراق نوره) أي بزيادة اشراقه في القلب (و) زيادة (ثمراته فان كان زيادة اشراق نوره وزيادة القوة والشدة) فيه (فلا خلاف في المعنى) بين القائلين بقبوله الزيادة والنقصان والنافين لذلك (اذ يرجع النزاع الى أن الشدة والقوة التي اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصانا هل هي داخلة في مقومات) حقيقة (اليقين أو خارجة) عنها (فقد اتفقنا) معشر المثبتين لتفاوت الايمان والنافين له (على ثبوت التفاوت) في الايمان (بأمر معين والخلاف في) خصوص (نسبته) أي نسبة ذلك الامر المعين (الى تلك الماهية) بدخوله في مقوماتها أو خروجه عنها (لاعبرة به) لانه ليس خلافا في نفس التفاوت (وان كان زيادة اشراقه) في القلب (غير زيادة القوة فالخلاف ثابت ومن الخوارج) أي الامور الخارجة عن ماهية الايمان (التي يثبت بها) أي بتلك الامور الخارجة (التفاوت) في الايمان (ماذكره امام الحرمين حيث قال) في الارشاد في جواب سؤال (النبي) من الانبياء صلى الله عليه وسلم (يفضل من عداه) في الايمان (باستمرار تصديقه) وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك (يعني) الامام باستمرار التصديق (توالي أشخاصه) لانه عرض لا يبقى زمانين وتوالي أشخاصه (لاستمرار مشاهدة) الدليل (الموجب) للتصديق (و) استمرار مشاهدة (الجلال والكمال) بعين البصيرة (بخلاف غيره) أي غير النبي (حيث يغيب) أي يغيب (عنه) ذلك تارة

الاحوال وأما غيرهم من المؤلفة ومن يلونهم فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن انكاره ولا يشك عاقل في أن تصديق الصديق رضي الله تعالى عنه لا يساويه تصديق كل أحد ولهذا أورد البخاري قال ابن أبي مليكة أدركت ثلاثين من الصحابة كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل قلت لانسلم أن الزيادة بمقومات ماهية

فلا يشهده (ويحضر) أخرى فيشهده (فيثبت للذي رأى كبارا لوقتين أعدادا من الايمان لا يثبت لغيرهم الا بعضها) فيكون ايمانهم لذلك أكثر (فاستمرار حضوره يلزم قد يحال) أي يظن (زيادة قوة في ذاته) أي ذات الجزم (وليس اياه) أي وليس ذلك الاستمرار زيادة قوة (أو اياه) أي أو يكون لزيادة قوة (و) لكن (ليس داخلا) في حقيقة الايمان (على ما رددناه) أي أتينا به من التردد الذي ذكرناه (آنفا) أي خبريا بقولنا هو زيادة ونقص في نفس الذات أو بامور زائدة عليها مع الكلام على ذلك (والى هذا) الذي ذكرنا من تأويل الزيادة (ترد الظواهر) الناطقة بالزيادة (من الآي) التي سردنا عددا منها فيما مر (و) من (الحديث) الذي قدمناه (وقول) سيدنا (علي رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء) أي عن الامور المغيبة من الحشر والنشر والحساب ونحوها بأن شاهدتها واقعة (ما ازددت) بسبب وقوعها (يقينا) بها (الظاهر) بالرفع نعت لقول أي قول علي الذي هو ظاهر (في تصور زيادته) أي اليقين لان قوله ما ازددت يقينا يؤذن بأن اليقين يقبل الزيادة ترد (الى الزيادة) والمراد ردها تضمنته من الزيادة الى الزيادة (بما قلنا) أي بالمعنى الذي قلناه وهو ما تحصل بامور خارجة عن مقومات الماهية منها ما ذكره امام الحرمين بقوله وقول مبتدأ خبره مردود قبل قوله الى الزيادة تدل عليه ترد المذكور (هذا) الذي ذكرناه كما ذكرناه ولكن هو هنا سؤال وجواب أشار اليهما المصنف بقوله (ولما كان ظاهر قول الخليل) الخ حاصل السؤال أنه قد تقرر ان الايمان لا يتحقق بدون القطع وعدم التردد وظاهر قول السيد ابراهيم حين قيل له ألم تؤمن قال بلى

الايمان فان النظر الواحد اذا أدى الى جزم يمنع النقيض وصدق هو به فقد حصل له التصديق والا كان ظنا فالجزم الحاصل بالتصديق الواحد وان كرر ألف مرة مثل الاول بلا زيادة وكذا الجزم الحاصل من ألف نظر مثلا يساويه الجزم الحاصل من نظر واحد فلا زيادة تحصل من كثرة النظر ألا ترى أن قرص الشمس لا يتفاوت بتفاوت

(ولكن

(ولكن ليطمئن قلبي) يقتضي (عدم الاطمئنان) قبل ذلك (وهو ينافي القطع وعدم التردد) والخليل عليه الصلاة والسلام من أعلى الخلق مرتبة في الايمان فكيف طلب ما يطمئن به قلبه بالايمان هذا تقرير السؤال وأما الجواب فأشار اليه بقوله (احتج) وهو جواب لما أي لما كان الظاهر لا يصح ان يراد احتج (الى تأويله فقيل) في تأويله (الخطاب) أي بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبي (مع الملك) حين قال له الملك ألم تؤمن فقال ما قال (ليطمئن قلبه أنه) أي الملك المخاطب له (جبريل والتأمل اليسير يفيه) أي ينفي هذا التأويل أي يتبين به بطلانه لان الآية مصرحة بأن الخطاب للرب تعالى وأنه المخاطب لابراهيم (وقيل) في تأويله المراد في الآية بقوله ليطمئن قلبي (زيادة الاطمئنان) أي ليزداد قلبي طمأنينة (ويرجع الكلام في معنى زيادته ويجيء فيه ما تقدم) من أن الزيادة في ذات الايمان أو بامور خارجة على ما عرفت تقريره (وقيل) في تأويله (طلب) السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم (حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهي) الذي بداهته (سبب وقوع الاحساس به) أي بالاحياء (وهذا) تأويل (حسن و) لكنه (لا يفيد في محل النزاع لأحد من الفريقين) لان محل النزاع هل يزيد الايمان وينقص أو لا يزيد ولا ينقص والآية على هذا التأويل لا تفيد اثبات ذلك ولا نفيه (وحاصل) أي حاصل هذا التأويل (أنه لما قطع) السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم (بذلك) أي بالقدرة على احياء الموتى (عن موجبه) بكسر الجيم أي الدليل الموجب للقطع (اشتاق الى مشاهدة) كيفية (هذا الامر العجيب

الحرارة مثلا والنور وكذلك النار فانه جوهر مضيء محرق وذلك المعنى لا يتفاوت بتفاوت أجزاء النار وكذلك الذهب القليل مع الذهب الكثير لا يتفاوت من حيث الذهبية وكذلك شجر الفرع لا يزيد على شجر الدلب من حيث الشجرية وكذلك الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام لا يتفاضلون بحسب النبوة والملكية وكذلك آيات القرآن لا تتفاضل

الذى جزم بثبوته) وضرب لذلك المصنف مثلا بقوله (كمن قطع بوجود دمشق ومانيها من أجنة) جمع جنان جمع جنة أى من بساتين كثيرة (يانعة) أى ذات ثمار نضيجة (وأنهار جارية فنازعته نفسه فى رؤيتها والاحتياج بمشاهدتها) أى طلبت منه ذلك (فانها) أى النفس (لاتسكن) عن ذلك الطلب (وتطمئن حتى يحصل مناها) أى ماتمنته من المشاهدة (وكذا شأنها) أى النفس (فى كل مطلوب) لها (مع العلم بوجوده فليس ذلك المنازعة والتطلب لحصل القطع بوجود دمشق اذ الفرض ثبوته) وهذا التأويل يشير الى أن المطلوب بقول ابراهيم صلى الله عليه وسلم ولكن ليطمئن قلبى هو سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذى اقتصر عليه ابن عبد السلام فى جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول متمناه من المشاهدة المحصلة للعلم البديهى بعد العلم النظرى والله سبحانه أعلم ❁ (المسئلة الثانية) فى وصف الايمان بأنه مخلوق (المشايخ الحنفية خلاف فى أن الايمان مخلوق أو غير مخلوق والاول) وهو القول بأن الايمان مخلوق حكى (عن أهل سمرقند) من مشايخ الحنفية (والثانى) وهو القول بأن الايمان غير مخلوق حكى (عن البخاريين) منهم وهذا الخلاف صدر (بعد اتفاقهم) يعنى الفريقين (على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض مشايخ بخارى) المدينة المعروفة بماوراء النهر (كابن الفضل والشيخ اسمعيل بن الحسين الزاهد وتبعهم أئمة فرغانة) بفتح الفاء وسكون الراء وغين معجمة وبعد الالف نون ولابد

من حيث المذكور ان جاز التفاوت عندنا من حيث المذكور (قوله المسئلة الثانية لمشايخ الحنفية خلاف فى أن الايمان مخلوق أو غير مخلوق والاول عن أهل سمرقند الخ) قلت وجهة هؤلاء هى جعل الشيخ تقى الدين بن تيمية فى حروف القرآن وجهة البخاريين هى (١) من جعى عليه فانقل اليه اسماها وتتميما والله الموفق

(١) كذا فى الاصل ولعل فى العبارة تحريفا فحررها كتبه مصححه

وراء

وراء الشاش والشاش مدينة وراء سيحون وجيحون من أعمال سمرقند (فكفروا) أى حكموا بكفر (من قال بخلق الايمان) أى بأن الايمان مخلوق (وألزموا عليه) أى على القول بخلق الايمان (خلق كلام الله تعالى وروده) أى القول بأن الايمان غير مخلوق (عن نوح بن أبى مريم عن أبى حنيفة) ونوح عند أهل الحديث غير معتمد وقال هؤلاء فى توجيه كون الايمان غير مخلوق الايمان أمر حاصل من الله تعالى للعبد (لانه قال تعالى بكلامه الذى ليس بمخلوق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون المتكلم به) أى بالايمان وهو لا اله الا الله محمد رسول الله (قد قام به مالبس بمخلوق كما أن من قرأ القرآن قرأ كلام الله الذى ليس بمخلوق لانه) أى الشأن (بقراءته انظم الغير) أى ألف نظمه الخاص من خطبة أو شعر (لاتنقطع) تلك القراءة (النسبة) أى نسبة ذلك النظم المقروء (اليه) أى الى الناظم خطبة كان أو غيرها (بل يقال قال) فلان (خطبة فلان نحو) قال (شعره) فتنسب الخطبة الى منشئها والشعر الى ناظمه (و) يقال (لمن تكلم بكلام) جيد مثلا ولم ينسبه لقائله (هذا ليس كلامه وانما هو كلام فلان) أى الذى تكلم به أولا (مع أنه) أى قائله الثانى هو (المتكلم به الآن قال بعضهم) أى بعض من تمسك بما ذكر القول بأن الايمان غير مخلوق (يقال فلان تلا كلام فلان اذا قرأ منظومه الدال على كلامه فمن قرأ هذا المنظوم الدال على كلام الله تعالى يصير قارئا لكلام الله تعالى حقيقة لا مجازا الا ن تلاوة الكلام لاتكون الا هكذا) أى بان يقرأ المنظوم الدال على كلامه (هذا) الذى ذكرناه فى توجيه القول بان الايمان غير مخلوق هو (غاية تمسكهم وجهلهم مشايخ سمرقند) أى تسبب مشايخ سمرقند مخالفتهم البخاريين ومن تبعهم الى الجهل اذ الايمان بالوفاق من فريقهم هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكل منهما فعل من أفعال العباد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق من أهل السنة (وقد ذكروا) يعنى الحنفية البخاريين وغيرهم (فى الفقه)

ماهو الزام لهم ببطلان متمسكهم وهو (أن مثل الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
الى آخر الفاتحة اذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز للجنب قراءته وهو) أى الجنب (ممنوع
من قراءة القرآن فظهر) بهذا الذى ذكرنا فى الفقه (أن ما وافق لفظه لفظ القرآن
اذا لم يقصد به القرآن لا يكون قرآنا وكلام الله تعالى) فبطل ما تمسكوا به ولا بطلانه وجه
آخر (و) هو أنه يلزم (أيضا كون كل ذاكر) لله (من القائل سبحان الله والحمد لله)
ونحوهما (بل كل متكلم فى أى غرض فرض وان لم يوافق) كلامه (نظم القرآن الا
فى أجزاء) منه (قد قام به) هذا خبر كون أى يلزم على ما ذكرتم كون كل ذاكر بل
كل متكلم قد قام به (ما ليس بمخلوق من معانى كلام الله تعالى) وذلك مالا يقوله ذو لب
(انمنها) أى من تلك الاجزاء (ما) أى جزء (يطابق المعنى القائم بذاته تعالى اذ قل أن
لا يشتمل كلام على كلمة منها) واقع (فى القرآن فان كان قيام ما ليس بمخلوق به
أى بالمتكلم لغرض من الاغراض (باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا يخصوا الايمان
بل كل متكلم) يلزم قيام ما ليس بمخلوق به (كما قلنا وان كان) قيام ما ليس بمخلوق به (باعتبار
قصد قراءة القرآن بذلك النظام لم يلزم مدعاهم) من كون الايمان غير مخلوق (فان الملفظ
بالشهادتين اقرارا) أى لاجل الاقرار (بالتصديق) أو حال كون تلفظه اقرارا بالتصديق
(لم يقصد قراءة القرآن) انما قصد الاقرار بالتصديق (ونص كلام أبى حنيفة) رحمه الله (فى
الوصية صريح فى خلق الايمان) وليس المراد الوصية التى كتبها العثمانية بفتح الباء
الموحدة وتشديد المثناة فقيه البصرة فى الرد على المبتدعة بل المراد الوصية التى كتبها
لاصحابه فى مرض موته حين سألوه أن يوصيهم وصية على طريق أهل السنة والجماعة
(حيث قال) فى هذه الوصية (نقر بأن العبد مع) جميع (أعماله واقراره ومعرفته مخلوق) اه
قال المصنف (ثم نقول الذى نعتقده أن القائم بقارئ القرآن كله) بالرفع مبتدأ (حادث)
غير وهو الجملة خبر ان وانما حكمنا بان ما يقوم به حادث (لان القائم به ان كان مجرد التلفظ)

وهو المعنى المصدرى (والملفوظ) وهو المعنى الحاصل بالمصدر (بان كان غير متدبر) لما يتلفظ
(أصلا وانما يشرع لسانه فى تلفظه) حال كونه أى القارئ (غير واع لما يقول أصلا
ولا متعقل معناه ظاهر) أن ما قام به حادث (اذ الاول) وهو التلفظ المراد به معناه
المصدرى (أمر اعتبارى) لا حقيقى والاعتبارى حادث لانه مسبوق بما يعتبر به (والثانى)
وهو الملفوظ (معلوم كون العدم سابقا عليه ولاحقا له) وكل ما سبقه العدم فهو حادث
وكل ما لحقه العدم كذلك لان ما ثبت قدمه استحال عدمه كما مر أوائل الكتاب (وان
كان) القارئ (متدبرا) لما يتلو (قائما بحدث فى نفسه صور معانى النظم) أى
نظم القرآن (وغايتها أن تدل على) المعنى (القائم بذات الله تعالى القطع بانها) أى
الصور الحادثة فى نفس القارئ المتدبر (ليست عين) المعنى (القائم بذاته) تعالى
(اذ لا يتصور انفكاك ذلك) المعنى القائم بالذات المقدسة عن الفات (ثم شان) أى
افترق (مابين الصفتين فى النوع) لان كلا منهما من نوع سوى نوع الآخر (فان القائم
بذات الله تعالى الذى هو المدلول للفعل القارئ صفة الكلام النفسى) فقوله الذى فى محل
نصب نعت للقائم وقوله صفة الكلام خبر لان (والقائم بنفس القارئ) هو (صفة
العلم بتلك المعانى النفسية لا صفة (الكلام آرأيت قارئا أقيموا الصلاة) هل (قام بنفسه
طلبها) أى الصلاة أو اقامتها أى الاتيان بها قويمة لا خلل فى أركانها كلا لاشك فى انه لم يقم
به طلبها (من المكلفين) انما قام به علم بأن الله تعالى طلبها من المكلفين (وكذا كل
ناقل كلام الغير من أمره) أى من أمر ذلك الغير (ونهيه وخبره لم يقم بنفسه منه كلام
بل علم) بأن ذلك الغير أمر أو نهى أو خبر (فان قيل فكيف قال أهل السنة القراءة
حادثة اعنى) بالقراءة (أصوات القارئ المكتسبة) له (قلنا) أى ولكونها حادثة
مكتسبة (يؤمر بها) أى بايجادها (تارة) كما فى الصلاة أمر ايجاب كقراءة الفاتحة أو
أمر ندب كالسورة معها (وينهى عنها أخرى) كما فى حالتى الجنابة والحيض (وكذا

الكتابة) وهي إيجاد الكاتب صور الحروف وتأليفها حادثة ولفاظ مرتبها نازلة كما في كتابة المصاحف للتطهير وينهى عنها أخرى كما في حالتي الجنابة والحيض (والمقروء) بالألسنة (المكتوب في المصاحف المسموع) بالاسماع (المحفوظ في الصدور قديم وهذا) الذي قاله أهل السنة من أنه محفوظ في الصدور (يقتضي قيامه) أي المعنى القديم (بنفس الانسان لان المحفوظ مودع في القلب) الذي هو محل الفهم والتعقل (فالجواب انه) أي هذا الذي قاله أهل السنة (ظاهر فهاذكرته) أيها السائل من قيام المعنى القديم بنفس الانسان (غير أنهم) لم يريدوا هذا الظاهر بل (تساهلوا في) هذا (اللفظ) الذي عبروا به (وصرحوا بتساهلهم) أي بما يدل على تساهلهم (حيث أعقبوا هذا الكلام) الذي ذكروه أي تواعقبه (بقولهم ليس) المقروء المكتوب المسموع المحفوظ (حالا في لسان ولا) في (قلب ولا محفف لان المراد به) أي بقولهم المقروء (المعلوم بالقراءة) وبقولهم المكتوب في المصاحف (المفهوم من الخط و) بقولهم المسموع المفهوم من (الالفاظ المسموعة وهذا) أي قولهم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا محفف (تصريح) منهم (بأن) المعنى (المعلوم) المفهوم (ليس حالا في القلب وانما الحال فيه نفس فهمه و) نفس (العلم به أما هو متعلق العلم والفهم فليس حالا فيه و) متعلق العلم والفهم (هو القديم بل) قد (نقل بعضهم) أي بعض أهل السنة (أنهم منعوا من) إطلاق القول بحلول كلامه) تعالى (في لسان أو قلب أو محفف وان أريد به) حال اطلاقه الكلام (اللفظي رعاية للادب) لئلا يسبق الى الوهم إرادة النفسي القديم وبالله التوفيق هذا حل كلام المصنف ويتعلق بالمسئلة بعد ذلك أمور

الأول أن قوله لشايخ الحنفية خلاف الخ يؤذن بأن الخلاف في المسئلة غير معروف لغير الحنفية وليس كذلك فقد حكى الاشعري الخلاف لغيرهم في مقالة مفردة أملاها في هذه المسئلة ورويناها عنه بطريق متصلة اليه بما فيها من اجازة وعبارة من ذهب الى

انه

أنه يعني الايمان مخلوق حارث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المكي وغيرهم من أهل النظر ثم قال وذكر عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث انهم يقولون ان الايمان غير مخلوق * الامر الثاني أن الاشعري سأل في أن الايمان غير مخلوق ووجهه بما حاصله أن اطلاق الايمان في قول من قال ان الايمان غير مخلوق ينطبق على الايمان الذي هو من صفات الله تعالى لان من أسمائه الحسنى المؤمن كما نطق به الكتاب العزيز و إيمانه هو تصديقه تعالى في الازل بكلامه القديم بما خبره الازلي بوحدانيته كما دل عليه قوله تعالى اني أنا الله لا إله إلا أنا ولا يقال ان تصديقه تعالى محدث ولا مخلوق تعالى ان يقوم به حادث الامر الثالث انه لا يتحقق في هذه المسئلة عند التأمل محل خلاف لان الكلام ان كان في الايمان المكلف به فهو فعل قلبي يكتسب بمباشرة أسباب محدثة للمخلوق فلا يتجه خلاف في كونه مخلوقا وان أريد الايمان الذي دل عليه اسمه تعالى المؤمن فهو من صفاته تعالى بمعنى أنه المصدق لاخباره بوحدانيته في قوله شهد الله أنه لا إله إلا هو وقوله تعالى اني أنا الله لا إله إلا أنا فلا يتجه لاهل السنة خلاف في انه قديم وأما ان أريد تصديقه رسله باظهار المعجزات على أيديهم فهو من صفات الافعال وقد علم الخلاف فيها بين الفريقين الاشاعرة والماتريدية واظهارها يدل على انه صدقهم بكلامه في ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله تعالى محمد رسول الله فان قلت نفرض الخلاف في اطلاق قول القائل الايمان مخلوق مريدا بالايمان المعنى اللغوي الصادق بالايمان الذي هو وصف الله سبحانه وبالايمان الذي هو وصف المخلوق مكلف به و يكون القائل بجواز إطلاق أن الايمان مخلوق انما ينصرف الايمان عنده الى المكلف به خاصة لانه المتبادر من اطلاقه في لسان أهل الشرع واحتمال إرادة ما يصدق به و بغيره بعيد جدا والقائل بعدم جوازه ينظر الى صدق الايمان على الايمان الذي هو وصف الله تعالى وان الاطلاق يوهم القول بأنه مخلوق وهو خطأ وضلال فقد تحقق ما هو محل النزاع قلنا

ليس هذا خلافا في حقيقة الايمان انما هو خلاف في اطلاق اللفظ وليس كلامهم
فيه وتحقيقنا لهذا الحمل على هذا الوجه من النفائس والحمد لله (المسئلة الثالثة اختلف
في جواز ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله فمنعه الاكثرون منهم أبو
حنيفة وأصحابه) قالوا (وانما يقال أنا مؤمن حقا وأجازه (كثير) من العلماء (منهم
الشافعي وأصحابه) وهذا النقل عن الاكثر والكثير تبع فيه المصنف شرح المقاصد
وهو معارض بأن شيخ الاسلام أبا الحسن السبكي نقل في كتابة له مفردة على هذه المسئلة
ان القول بدخول الاستثناء هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم
والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو قول
سفيان الثوري اه (ولا خلاف بينهم) أي بين القائلين بدخول الاستثناء والقائلين
بمنعه (في أنه لا يقال) أنا مؤمن ان شاء الله (للشك في ثبوته) أي الايمان (للحال)
أي حال التكلم بالاستثناء المذكور (والا) أي وان لا يمكن ذلك بأن كان الاستثناء للشك

(قوله المسئلة الثالثة اختلف في جواز ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن
ان شاء الله فمنعه الاكثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه وانما يقال أنا مؤمن حقا وأجازه
كثير منهم الشافعي وأصحابه ولا خلاف بينهم في أنه لا يقال للشك الخ) قلت مشى في
هذه كما في التي قبل وقد قدمنا طريق النظر فيهما نقول لنا ما روى عن علي رضي الله
تعالى عنه كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ دخل علينا عويمر أبو الدرداء فقال
يا نبي الله اني أقول أنا مؤمن حقا فقال يا أبا الدرداء ان لكل حق حقيقة فما مثل قلت أنا مؤمن
ان شاء الله رواه غنجار في تاريخ بخارى وما رواه الحرث بن مالك الانصاري أنه مر بالنبي صلى
الله عليه وسلم فقال كيف أصبحت يا حارث قال أصبحت مؤمنا حقا رواه الطبراني في
الكبير ورواه البزار من حديث أنس بن مالك وما روى الطبراني عن عبد الله بن بريد
الخطمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سئل أحدكم أمؤمن أنت فلا يشك

(كان

(كان الايمان منفيا) لان الشك في ثبوته في الحال كفر (بل ثبوته في الحال مجزوم به)
دون شك (غير أن بقاءه الى الوفاة) عليه (وهو المسمى بايمان الموافاة) أي الذي توافي
العبد عليه أي يأتي منصفا به آخر حياته وأول منازل آخرته (غير معلوم) له (ولما كان
ذلك) يعني ايمان الموافاة (هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم) بقوله
أنا مؤمن ان شاء الله (في ربطه) أي الايمان في قوله أنا مؤمن (بالمشيئة وهو) أي

ولانه لما انصف الذات حقيقة بالايمان كان العبد مؤمنا على القطع والبتات وكان في علم
الله أيضا مؤمنا لان الله تعالى يعلم كل شئ كما هو في الحال وان كان يعلم أنه يتغير عن
تلك الحالة كما أنه يعلم الحي حيا وان علم أنه يموت بعد ذلك ولا يصح أن يقول المتصف انا
متصف ان شاء الله تعالى (قوله ولا خلاف بينهم أنه لا يقال للشك) فيه نظر بل هو عندهم
للشك على أحد المقامين كما صرح به الامام فخر الدين الرازي رحمه الله ولفظه أما الذين قالوا
أنا مؤمن ان شاء الله فلهم فيه مقامان أحدهما ان يكون ذلك لاجل الشك في حصول
الايمان وتفسيره عند الشافعي أن الايمان عنده رضي الله تعالى عنه عبارة عن مجموع
الاعتقاد والاقرار والعمل ولا شك أن كون الانسان آتيا بالاعمال الصالحة مشكوك فيه
والشك في أحد أجزاء الماهية يوجب الشك في حصول تلك الماهية فالانسان وان كان
جازما بحصول الاعتقاد والاقرار الا أنه لما كان شاكا في حصول العمل كان هذا القدر
يوجب كونه شاكا في حصول الايمان قلت وعن هذا قال الامام السفكدري لا ينبغي
للمفتي أن يزوج بنته من شافعي المذهب قال الامام فخر الدين فثبت ان من كان قوله
ان الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلاثة يلزمه وقوع الشك في الايمان وعند هذا ظهر
ان الخلاف في اللفظ فقط (قوله بل ثبوته في الحال مجزوم به غير أن بقاءه الى الوفاة وهو
المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند
المتكلم فربطه بالمشيئة وهو

ايمان الموافاة أمر (مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله) فلا وجه لوجوب تركه (الا أنه) أي الشأن (لما كان ظاهر التركيب) في قول القائل أنا مؤمن ان شاء الله (الاخبار بقيام الايمان) به (في الحال وقران) بالنصب عطفا على قوله الاخبار أي كان ظاهر التركيب أمرين الاخبار المذكور واقتران كلمة (الاستثناء به) أي بالاخبار بقيام الايمان به في الحال (كان تركه) أي ترك الاستثناء (أبعد عن التهمة) بعدم الجزم بالايمان في الحال الذي هو كفر (فكان) تركه (واجبا) لذلك ولما كان هذا انما يتمشى عند اطلاق اللفظ دون قصد الى إيمان الموافاة المقتضي للتبرك بالمشيئة خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم في الحال أما من علم قصده بقرائن ظاهرة فلا وجه لمنعه أشار الى الجواب عن هذا بقوله (وأما من علم قصده) ايمان الموافاة وأنه انما استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة (فربما تعتاد النفس) أي نفس من يأتي بالاستثناء المذكور (التردد) في الايمان في الحال (لكثرة اشعارها) أي اشعار النفس بواسطة الاستثناء (بترددها) أي النفس (في ثبوت الايمان واستمراره وهذه) أي كثرة اشعار النفس بالتردد في ثبوت الايمان واستمراره (مفسدة اذ قد يجر الى وجوده)

مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله) قلت المقام الثاني وهو أنه ليس للشك لا يقصرونه على ايمان الموافاة بل قال الامام فخر الدين لتأتيه وجوه الاول كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعوته وأحواله فاذا قال انا مؤمن فكأنه مدح نفسه بأعظم المدائح فوجب أن يقول ان شاء الله فيصير هذا استثناء بحصول الانكسار في القلب وزوال العجب وروى ان أبا حنيفة قال لقتادة لم تستثني في ايمانك قال اتباعا لابراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقال له أبو حنيفة هلا اقتديت بقوله أولم تؤمن قال بلى قال

أي

أي التردد في الثبوت والاستمرار (آخر الحبالة الاصياد) فاعل يجر (به) أي بذلك التردد (خصوما والشيطان متبل) أي متقطع مجرد نفسه (بك) أي بسبب شاع في هلاكك يا ابن آدم (لاشغل لك سواك فيجب) حينئذ (تركه) أي الاستثناء المؤدي الى هذه المفسدة وأنت خبير بأن اشعار القلب في نفسه انما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض اذ الفرض قصد التبرك لاجل إيمان الموافاة خوفا من سوء الخاتمة. وبالله التوفيق * (المسئلة الرابعة الايمان باق) حكما (مع النوم و) مع (الغفلة و) مع (الغشية) أي الاغماء (و) مع (الموت وان كان كل منها) أي من هذه الحالات الاربع (يضاد التصديق) مطلقا حقيقة فيضاد الايمان لانه تصديق خاص (و) يضاد (المعرفة) كذلك وهذا بالنظر الى تفسير الايمان بالمعرفة (ولكن الشرع حكم ببقاء حكمهما) أي التصديق والمعرفة (الى أن يقصد صاحب التصديق والمعرفة الى إبطالهما باكتساب ما) أي باكتساب أمر (حكم الشرع ببطلانه) لهما على ما عرفته فيما سبق (فيرتفع) بهذا الاكتساب (ذلك الحكم) الذي حكم الشرع ببقائه (خلافا للمعتزلة في قولهم ان النوم والموت يضادان المعرفة) أي فلا يوصف النائم ولا الميت بأنه مؤمن وفي عبارة

الرازي كان لقتادة أن يجيب ويقول لانه قال بعد أن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب مزيد الطمأنينة وهذا يدل على أنه لابد من قوله ان شاء الله والثاني أنه تعالى ذكر في هذه الآية ان الرجل لا يكون مؤمنا الا اذا كان موصوفا بالصفات الخمسة وهي الخوف من الله تعالى والاخلاص في دين الله والتوكل على الله تعالى والاتيان بالصلاة والزكاة وجه الله تعالى وذكر في أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله انما المؤمنون الذين هم كذا وكذا وكلمة انما تفيد الحصر كما دلت هذه الآية على هذا المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه القطع على نفسه بهذه الصفات الخمس لاجرم كان الاولى ان يقول ان شاء الله وروى أن الحسن سأله رجل فقال أمؤمن أنت فقال الايمان ايمانان فان كنت تسأل عن الايمان بالله

المصنف هنا نظر من وجهين أحدهما انه جعل خلاف المعتزلة فى أن النوم والموت
يضادان المعرفة وقد تقدم عن غيرهم وهم أهل السنة مثل ذلك فلم ينفصل من كلامه
ما هو محل خلاف الثانى أن ما اقتضاه كلامه من أن المعتزلة قائلون بسلب الايمان عن
النائم والميت مخالف لما فى المواقف وشرحه عنهم وهو أنهم إنما أوردوا ذلك إلزاما لمن قال
ان الايمان هو التصديق فقط مع دعواهم الاجماع على وصف النائم ونحوه بالايمان وعبارة
المواقف عنهم أنهم قالوا لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون
مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع ثم ذكر فى المواقف
جواب أهل السنة عن ذلك بقوله قلنا المؤمن من آمن فى الحال أو فى الماضى لا لانه حقيقة
فيه بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم الحقيقى وإلا أى وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد
عليهم أى على المعتزلة مثله فى الاعمال أى لانها عندهم من الايمان والغافل والنائم ليسا
فى الاعمال المعتبرة فى الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص لهم إلا بأن الحكمى كالحقيقى
انتهى وقد استدل المصنف بقياس وصف الايمان على وصف النبوة فقال (واذا قلنا
إن النبوة من الانبياء والنبى) بهمز ودونه (معناه المنبئ عن الله تعالى) وهو بدون الهمزة

وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فانا مؤمن وان كنت تسألنى عن قوله تعالى انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فوالله لا أدرى انا منهم أم لا • الثالث ان
القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمنا كان من أهل الجنة وذلك لا سبيل لنا اليه فكذا
هذا نقل عن الثورى رحمه الله قال من زعم أنه مؤمن بالله حقا ثم لم يشهد بأنه من أهل
الجنة فقد آمن بنصف الآية والمقصود كما لا سبيل الى القطع بأنه من أهل الجنة فكذا
لا سبيل الى القطع بأنه مؤمن • الرابع أن الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وعن
المعرفة فعلى هذا الرجل انما يكون مؤمنا بحسب حكم الله تعالى فأما فى نفس الامر فلا
اذا عرفت هذا فلا بعد أن يكون المراد بقوله ان شاء الله عائدا الى استدامة مسمى الايمان

مخفف من المهموز بقلب الهمزة والادغام (فلا شك أنه) أى النبى (ليس منبئا فى حال
النوم ولا مبلغا فى حال السكوت والموت مع أن الحكم له بالنبوة باق الى الاجوان لم يبلغ
عنه) أى عن الله تعالى (الامر بواحدة) ولا يرتاب فى ذلك من له أدنى مسكة (و) أيضا
(الاتفاق) واقع (على ان حكم النكاح و) حكم (سائر العقود باق بعد فناء الايجاب
والقبول) الذى هو مسمى العقد لحاجة الناس الى ذلك (والحاجة فيما نحن فيه) من
الايمان (اليه) أى الى بقاء الحكم (أمس) أى أكد لان عصمة الدم والمال منوطة به
(وأما ان كانت النبوة) بدون همز مأخوذة من النبوة بفتح النون وسكون الموحدة بمعنى
الرفعة ليكون معناها (مرتبة من) مراتب (القرب) المعنوى وهو قرب المنزلة
عند الله تعالى (خاصة) تحت ثلاثة وجملة (يقترن بها) فى موضع النعت الثالث أى
موصوفة بأن يقترن بها (ايجاب التبليغ عن الله) تعالى (عمن أوحى اليه بذلك) أى
بأن يبلغ عن الله (إجلالا) مفعول لاجله متعلق بايجاب التبليغ والمعنى أن ايجاب
التبليغ للاجلال (لمن حمله الله) تعالى (ذلك) التبليغ وكلفه القيام بأعبائه (فهى)
أى النبوة بهذا المعنى (بعينها باقية أبدا وصفة الروح لا تحق بفناء البدن (والله

واستضمار معنا ما أمر اذا تما من غير حصول ذهول وغفلة وهذا المعنى محتمل • الخامس
أن أصحاب الموافاة يقولون شرط كونه مؤمنا فى الحال حصول الموافاة على الايمان
وهذا الشرط لا يحصل الا عند الموت فيكون مجهولا والموقوف على المجهول مجهول
فلهذا السبب حسن أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله تعالى • السادس أن يقول أنا مؤمن
ان شاء الله عند الموت والمراد صرف هذا الاستثناء الى الخاتمة والعاقبة فان الرجل ولو
كان مؤمنا فى الحال الا أن بتقدير أن لا يتقى ذلك الايمان فى العاقبة كان وجوده كعدمه
ولم تحصل فائدة أصلا فكان المقصود من ذكر هذا الاستثناء هذا المعنى • السابع
أن ذكر هذه الكلمة لا ينافى حصول الجزم والقطع ألا ترى أن الله تعالى قال لتدخلن

أعلم) قال المصنف رحمه الله (ولنختم) هذا (الكتاب بايضاح عقيدة أهل السنة والجماعة) بأن نذكر اجمالا ما تقدم تفصيل معظمه فان في ذكر الجمل بايجاز بعد ذكر التفاصيل جمعا للمتفرق فيحصل به مزيد اتضاح للمقصود بواسطة قرب استحضارها (وهي) أي عقيدة أهل السنة (انه) أي الرب (تعالى واحد) بمعنى انه يستحيل عليه قبول الانقسام وانه لا يشبه ولا يشبه به في ذات ولا في صفة ولا في فعل (لا شريك له) في الالوهية وهي استحقاق العبادة (منفرد بخلق الذوات) بصفاتها (و) خلق (أفعالها) فلا خالق سواه سبحانه (ومنفرد بالقدم) بذاته و(بصفاته الذاتية) فلا ابتداء لوجوده ولا قديم بذات ولا بصفة سواه سبحانه (وكذا) صفاته (الفعلية) فهي قديمة (عند الحنفية) من عهد الامام أبي منصور على ما صرح (ككونه خالقا ورازقا فهو خالق قبل) وجود (المخلوقين رازق قبل) وجود (المرزوقين) أي ان هذا الوصف ثابت له (في الازل) والاشعرية يردون ذلك الى صفة القدرة على ما سبق في محله وصفاته الذاتيات من الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام قدماها المصنف مع تفصيل لها فقال (وصفات ذاته) وهو مبتدأ خبره قوله (حياته) وما عطف عليها أي هي حياته وعلمه الى آخرها والحياة صفة تقتضي

المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وهو تعالى منزه عن الشك والريب فثبت أنه تعالى انما ذكر ذلك تعليما منه لعباده هذا المعنى فكذا هنا فالاولى ذكر هذه الكلمة الدالة على تفويض الامر الى الله تعالى حتى يحصل ببركة هذه الكلمة دوام الايمان (والثاني ان جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة ورأيناه ما يفتوه في كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا وهم المؤمنون في علم الله وفي حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ولا يكونون كذلك فالمؤمن يقول ان شاء الله حتى يجعله ببركة هذه الكلمة من القسم الاول لا من القسم الثاني ثم أجاب عن استدلال الناقل والجواب أن الفرق بين وصف الانسان بكونه مؤمنا وبين وصفه بكونه متحركا حاصل من الوجوه التي

صحة العلم الموصوفها وحياته تعالى (بلا روح حاله) فيه تعالى فلا تشبه حياته المخلوق (وعلمه) تعالى وهو صفة بها امتياز الاشياء (بلا ارتسام) لصورها (في قلب ولا دماغ) لتعاليه سبحانه عن التأثر بارتسام الصور وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق (بكل جزئي كان) أي وجد في الخارج (أو هو كائن قبل كونه) أي وجوده الخارجي (من حركة كل شعرة ونحوها) كالذرة والهباء (وسكونها) بيان للجزئيات التي هي من متعلق العلم عند أهل السنة (بعلم واحد) لان كلا من صفاته تعالى لا تكثر فيه وانما التكثر في التعلقات والمتعلقات (لم يتجدد له) سبحانه (علم بسبب تجدد المعلومات) كعلوم المخلوقين (وقدرته) بالرفع عطفا على حياته أيضا (على كل الممكنات وارادته) وقد سبق تعريفها (ارادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد له ارادة بتجدد المرادات فالطاعات بارادته ومحبته ورضاه وأمره) وكل من المحبة والرضا وهما بمعنى أخص من الارادة والمشيئة وهما بمعنى اذ كل من الرضا والمحبة هو الارادة من غير اعتراض والامر كلام نفسي (والمعاصي بارادته تعالى لا بمحبته ورضاه وأمره) قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قل ان الله لا يأمر بالفحشاء والله لا يحب الفساد (والكل) أي كل الكائنات من الطاعات

ذكرنا وانه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم مؤمنين حقا وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فوجب الشك في المشروط وبهذا يقوى عين مذهبنا انتهى بحروفه قلت في هذا أبحاث الاول ان الشك في حصول ماهية الايمان لا يصح أن يكون مبنى أولوية الاستثناء وانما هو مبني الجزم بالاستثناء الثاني ان القائل بأن الاعمال من الايمان لا يقول انها منه قبل وجوبها بل اذ وجبت كان وجوب الاتيان بها كوجوب التصديق والاقرار على من لم يفعلها ما فان فعل الحق ذلك بالتصديق والاقرار وان لم يفعل بطل التصديق والاقرار اذ خرج من الايمان ولا يدخل في الكفر وانما كان كذلك فلا يصح أن يستثنى الا حال ما وجب عليه

والمعاصي وغيرهما (بقضائه وقدره) تعالى (يلاجبر) منه (و)لا (إلجاء في الافعال التكليفية) والقضاء عند الاشعرية كما قدمناه عن شرح المواقف هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأفعالها أو كما مر في المتن عن التستري وقررناه من أن معنى قضائه تعالى علمه أزلا بالاشياء على ما هي عليه ومعنى قدره ايجاده اياها على ما يطابق العلم (وسمعه) بالرفع عطفا أيضا على حياته (يلاصماخ لكل خفي كوقع أرجل النملة) على الاجسام اللينة (وكلام النفس) فانه تعالى يسمع كلامه ما (وبصره) بالرفع عطفا كما مر (يلاحدقة يتقلبها تعالى رب العالمين عن ذلك) أي عن الصماخ والحدقة ونحوهما من صفات المخلوقين (لكل موجود) مثناني بقوله وبصره فهو متعلق بكل موجود قديم أو حادث جليل أو دقيق (كأرجل النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء وخطايا السراة متكلم) بالرفع خبر ثالث لأن أي كما نه تعالى واحد منفرد عما ذكر متكلم ويصح كونه خبر مبتدا محذوف أي هو متكلم (بكلام قائم بنفسه أزلا وأبدا يأتي في الآفة والكوت) والمراد أن كلامه تعالى منزه عما يعتري الكلام النفسي الذي هو صفة المخلوق

فصل ولم يأت به وهم لا يفصلون الثالث أن قوله وظهر أن الخلاف في اللفظ فقط ليس كذلك بل ظهر ان هذا من رد المختلف الى المختلف ومثله ليس نزاعا لفظيا الرابع قوله المقام الثاني أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله ليس لاجل الشك لا يصح لما تقدم له أن عند الشافعي رحمه الله الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلاثة وهذا حكاية اعتقاد لا بحث قال ومن قال بهذا يلزمه وقوع الشك فمن صحة هذا اللزوم لا يصح هذا النفي هـ الخامس ان قوله كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعوته وأحواله فاذا قال أنا مؤمن فكأنه تمدح نفسه بأعظم المدائح فوجب ان يقول ان شاء الله فيه رهذا استثناء بحصول الانكسار في القلب وزوال العجب لا يطابق قول أصحاب الشافعي الاولى ان يقول حيث كانت

من

من الآفة المسماة بالخرس الباطن وهو عدم اقتداره على ادارة الكلام في النفس فوض السكوت الباطن الذي هو ترك الادار مع القدرة عليها (ليس بصوت ولا حرف) لان الحروف والاصوات أعراض حادثة وهو سبحانه (لا تقوم الحوادث به) لانه لو جاز قيام الحوادث به لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقاء بليته هو (فلا يصح عليه حركة ولا سكون) لانهما من صفات الاجسام وانه تعالى منزه عن الجسمية كما مر أول الكتاب (ولا يحل) تعالى (في شيء) لابذاته ولا صفاته أما ذاته فلان الحلول هو الحصول في الحيز تبعا وقد مر أول الكتاب تنزيهه تعالى عن التحيز ولان الحلول ينافي الوجوب الذاتي لافتقار الحال الى المحل وأما صفاته فلان الانتقال من صفات الذوات بل الاجسام (ليست صفاته من قبيل الاعراض) لان الاعراض حادثة وهو تعالى منزه عن قيام الحوادث بذاته (ولا عينه ولا غيره) أي وليست صفاته عين ذاته ولا غير ذاته أما انها ليست عين الذات فظاهر وأما انها ليست غير الذات فالمراد بالغير هنا ما يتفك أحدهما عن الآخر فيوجد عند عدمه (أحدث) سبحانه (العالم باختياره) خلافا للفلاسفة في قولهم بالايجاب الذاتي (من غير غرض) له تعالى في احداثه (هو) أي

الدعوى الاولوية والدليل موجب ولم لا يكون قوله أنا مؤمن من ذكر أجل النعم عليه ويعارض ما ذكر أن قرار الاستثناء يوهم التردد فتركه أبعد عن التهم وان علم قصد المتكلم فيبقى عليه اعتياد النفس التردد فلا يقاوم ما ذكر وما يخاف منه عليه السادس أن عندي في صحة قوله روي عن أبي حنيفة أنه قال لقتادة لم تستثن في ايمانك قال اتباعا لابراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقال أبو حنيفة هلا اقتديت بقوله أولم تؤمن قال بلى تطرا فانه انما ذكر الطمع في المحقق في المستقبل لا في الحاصل في الحال وجواب أبي حنيفة رحمه الله على طريق ارخاء العنان السابع ان قوله كان لقتادة أن يقول لانه قال بعد ان قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب

ذلك الغرض (استكمال) أى طلب حصول كمال (زائد على ما كان قبل احداثه لا يتجدد له) بايجاد ما لم يوجد ولا ما أوجد من العالم (اسم ولا صفة) بل لم يزل سبحانه بأسمائه وصفات ذاته (لا مثله ولا مشابه) فى ذات ولا فى صفة ولا فى فعل (ولا حد) له سبحانه لا بمعنى المعرف المحتوى على أجزاء الماهية ولا بمعنى النهاية فعلى الاول عطف قوله (ولا نهاية) عطف تباين وعلى الثانى عطف تفسير وعلى ارادتهما معا عطف خاص على عام (ولا صورة) لان المعرف من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات الاجسام وقد ثبت فيما مر أنه تعالى واحد منزه عن الجسمية وصفاتها (يستحيل عليه) سبحانه (سمات النقص كالجهل والكذب) بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لان كلا من صفات الاله صفة كمال (ليس بجوهر ولا عرض ولا فى جهة ولا على مكان) وقد مر هذا التنزيه مع أدلته أول الكتاب (لا يكون) فى ملكوته تعالى (الا ما يشاء) من خير وشر ونفع وضرر وربح وخسر بل لا تتفع لحة ناظر ولا فلتة خاطر الا بارادته تعالى (لا يحتاج) سبحانه (الى شئ) هو الغنى مطلقا قال الله تعالى والله الغنى وأنتم الفقراء فكل موجود فقير اليه تعالى فى وجوده وبقائه وسائر ما عد به (وانه) تعالى (حاضر) بالعلم

مزيد الطمأنينة وهذا يدل على أنه لا بد من قوله ان شاء الله لان المطلوب هنا وهو زوال الريب والتردد ولا المطلوب الاول الذى هو الشك فى الايمان الشك فى حصول العلم فهو ثاب عنه من كل وجه على ما لا يخفى (١) وفيه على عدم فهمنا مراد الآية وهو أنه عليه الصلاة والسلام لما قطع باحياء الله الموتى عن وحى الله تعالى أو نحوه طلب القطع به بطريق المشاهدة كما أفاده المصنف ثم انه لا يرى قول صاحب النبى صلى الله عليه وسلم حجة فى الظنيات فكيف صار قول صغار الشابين حجة فيما هو فوق ذلك الثامن ان قوله الثانى ان يقال ذكر فى هذه الآية ان الرجل لا يكون مؤمنا الا اذا كان موصوفا بالصفات الخمسة وهى الخوف من الله تعالى والاخلاص فى دين الله تعالى والتوكل على الله تعالى

(١) هكذا فى الاصل ولعل الصواب العبارة كتبه مصححه

ويناسبه ما بعده أو حكيم بالكاف كما وصف به نفسه فى كتابه العزيز مشكر لخلق ما خلق على وفق الحكمة يتضمن مصالح دنيوية أو دينية وأمر بما أمر به على وفق الحكمة كذلك ونهى عما نهى عنه كذلك (عفو) يمحو أثر العصيان ويكفره بالاحسان (غفور لكبائر من شاء ممن مات مصرا على الكبائر) خلافا للمعتزلة وأصل الغفر لغة الستر والمراد بهما ستر ما يس ظهوره من العبد محمود او الغفران (بشفاعة من شاء) تعالى أن يشفع (من نبى أو ولى أو لا بشفاعة) بل برحمته تعالى (الا الكفر فأهله مخلدون فى النار) قال تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (والمؤمنون مخلدون فى الجنة) بعد دخولهم اياها (ابتداء) من غير عذاب يبقى (أو فى عاقبة أمرهم ان أدخلوا النار بجرائمهم) فانهم يخرجون منها ويدخلون الجنة كما نطقت به الاحاديث المتواترة المعنى (ولا نبيد) أى لا تفنى (الجنة ولا النار) كما نطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود فى كل منهما أبدا (ولا تموت الحور) العين (عند أبى حنيفة) بل هن داخلات فيمن استثنى الله

والاتيان بالصلاة والزكاة رحمه الله وذكر فى أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله تعالى انما المؤمنون الذين هم كذا وكذا وكلمة انما تفيد الحصر كما دلت هذه الآية على هذا المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه القطع على نفسه بهذه الصفات الحميدة ينافى قوله لا جرم كان الاولى ان يقول ان شاء الله بل مقتضاه وجوب أن يقول ان شاء الله ثم قوله لا يمكنه القطع ينفى الوجدانيات والمحسوسات لمن عرف التاسع أن قوله روى ان الحسن سأله رجل فقال أمؤمن أنت فقال الايمان ايمانان فان كنت تسألنى عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فانا مؤمن الخ دليل لنا لا له وذلك لان محل النزاع الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ويقال هنا ما بيناه فى قتادة العاشر ان قوله ان القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمنا كان من أهل الجنة وذلك لا سبيل اليه فكذا هذا يقتضى أن الاستثناء واجب لا أولى ثم عضده بالنظر الى ما فى نفس الامر وما عند الله تعالى ولم يكلفه

تعالى بقوله تعالى الامن شاء الله (وهما) أى الجنة والنار (مخلوقتان الآن) كما مر مع دليله (ويراه المؤمنون فى الجنة لا فى جهة ولا باتصال مسافة) بين الرائى والمرئى كما مر مع الاستدلال له (وانه) تعالى (أرسل رسلا) مبشرين ومنذرين (أولهم آدم) صلى الله عليه وسلم أرسل الى بنيه بعلمهم الشرائع وأما ما فى حديث الشفاعة من قول المستشفعين لنوح عليه السلام أنت أول الرسل فالمراد الى قوم كفار (وآخرهم) أى الرسل (عليه) تعالى هو (خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم) الذى لا نبى بعده (وأنزل) عطف على أرسل (كتبا) على بعض أنبيائه بين فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده (آخرها) نزولا (القرآن) وكلها كلام الله وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان القرآن أفضلها والا فالكلام النفسى واحد لا يتصور فيه تفاضل وما ورد فى تفضيل بعض السور والآى فمعناه أن قراءته أفضل لما أنه أنفع للتدبر العامل به أو لان ذكر الله تعالى وتنزيهه فيه أكثر وأشار بقوله آخرها القرآن الى أنه ناسخ لها تلاوة

أحد الحادى عشر أن قوله نقل عن الثورى أنه قال من زعم أنه مؤمن بالله حقا ثم لم يشهد بأنه من أهل الجنة فقد آمن بنصف الآية انما يرد على من يقول لا يجوز ان يشهد المؤمن انه من أهل الجنة الآن الثانى عشر ان قوله الايمان عبارة عن التصديق بالقلب الخ لا يطابق الاولوية الثالث عشر قوله ان أصحاب الموافاة الخ جوابه ان ما كان صحيحا على قول بعض لا يعتد به لم لا يصح أن يكون قولا ان لا يقول بذلك الرابع عشر أن ما استشهد به من قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من الامور المستقبلة وكلامنا فيما هو ثابت الآن الخامس عشر قوله ان جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة دعوى مجردة ولا يعلم ذلك عن غير قتادة وقد خصم بقول امامنا رضى الله عنه السادس عشر قوله ورأينا ما يقويه فى كتاب الله تعالى وهو قوله أولئك هم المؤمنون حقا وهم المؤمنون فى علم الله وفى حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ولا

وكتابة

وكتابة ناسخ لبعض أحكامها (وانه تعالى يحيى الموتى فيبعثهم بأجسامهم وانه لا يجب عليه سبحانه (شئ) كما مر كل من الامرين مع دليله (ويجب) على المكلفين من خليقته (محبته) الاختيارية المكتسبة بالنظر فى انعامه بالايجاد والامداد بالبقاء والحواس وغيرها مما خلق لنفعهم (و) يجب (شكره على) المكلفين من (خليقته وأن سؤال الملكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحوض والصراط) كل منها (حق) كما مر مفصلا (وأشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى) بن مريم (عليه) الصلاة و (السلام) من السماء (وخروج يأجوج ومأجوج و) خروج (الدابة) كما فى سورة النمل وفى جامع الترمذى عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان وعصا موسى فتجلو وجه المؤمن وتخطم أنف الكافر الحديث (وطلوع الشمس من مغربها) كل منها (حق) وردت به النصوص الصريحة الصحيحة (وأن الخليفة الحق بعد) نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على

يكونون كذلك جوابه ان هذا اعتبار مفهوم المخالفة ونحن لا نقول به ثم على ما قال يكون الاستثناء لمن لا يكون مؤمنا حقا وماذا بعد الحق الا الضلال وقد قال صلى الله عليه وسلم لابى الدرداء رضى الله عنه ان لم تقل أنا مؤمن حقا فكأنما قلت أنا مؤمن باطلا السابع عشر أن ادعاء حصول الفرق بين وصف الانسان بكونه متحركا من الوجوه التى ذكرناها ان كان بالنظر للحال فباطل بالبديهة وان كان بالنظر الى غير ذلك فليس الكلام فيه الثامن عشر أن حصول الشك فى الصفات المذكورة بعد وجود أدلتها مكابرة مع العقل والواقع فلا تعتبر التاسع عشر ان مقتضى هذا بعد تسليمه ان يكون الشك فى الايمان الموصوف بالحقيقة واذا كان كذلك فيكون الاستثناء لاجل الحقيقة لا فى الايمان وليس الكلام فى هذا العشرون ان قوله انه تعالى حكم على الموصوفين بانهم مؤمنون حقا وذلك الشرط مشكوك فيه والشك فى الشرط يوجب الشك فى

والتفصيل) بينهم (على هذا الترتيب) كما مر ذلك كله موضحا في محله (والله) بالنصب
(سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير منه) أي جوده العظيم وانعامه الكبير وفضله (أن
ينوفانا على يقين ذلك) كله (مسلمين انه) سبحانه (ذو الفضل العظيم) والطول العميم (وهو)
سبحانه (حسبنا) أي محسبنا وكافينا (و) هو سبحانه (نعم الوكيل ولا حول) أي لا احتيال
ولا طاقة (ولا قوة الا بالله العلي العظيم) وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
ورضي الله تعالى عن أئمة سلفنا الصالحين والحمد لله رب العالمين

المشروط فهو يقوي عين مذهبنا يقتضي أن المقام الاول وهو الشك هو الراجح من
مذهبهم والشيخ الامام سعد الدين التفتازاني يقول ان كان الشك فيه وكفر لاستحالة لكن لم
يعرج المحققون على هذا وقالوا الاولى الترك والله سبحانه وتعالى أعلم وصلى الله على سيدنا
محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

﴿ يقول المتوسل بحبله المصطفى الفقير الى الله تعالى محمود مصطفى ﴾

نحمدك اللهم على جلاء مرآة أفكارنا بالتفكر في آياتك وواضحات الادلة ونشكرك
على ما أنعمت به علينا من اتباع الدين القويم والشريعة السهلة ونصلي ونسلم على سيدنا
محمد الذي أنزلت عليه كتابك ولاصل الدين قوام ولقاعدة التوحيد عماد ونظام وعلى
آله وأصحابه القائمين بنصرة الدين السالكين سبيل الرشاد للمهتدين ﴿ أما بعد ﴾ فان
كتاب المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة تأليف العلامة الاوحد والعلم المفرد
امام العلماء الاعلام الاستاذ الكمال بن الهمام كتاب كشف عن وجه الحق غواشي
الحجب وأرسل لكل مكابر ثواقب الشهب وقد اعتنى بشرحه الجم الغفير من أرباب
التصوير والتحرير ومن أحسن شراحه الرافعة عن معناه القناع المعربة عن حقائقه

بمجرد

بمجرد الاطلاع الشرحان الجليلان الحسنان الجميلان الملصوغان في قالب يقرب
تناوله ويسهل على افهام الطالبين تداوله شرح الامام الالمعي الكمال محمد بن أبي
شريف الشافعي وشرح أستاذ الاساتذة وجهبذ الجهابذة الشيخ قاسم بن قطلوبغا
الحنفي سقى الجميع شآبيب الرحمة ذوالعاطف الحفي ولما اشتاقت الى هذين الشرحين
النفوس واستحلتهما استحلاء العيون للعروس بدر الى طبعهما رغبة في عموم نفعها
الهمامان الفاضلان والنحريران الكاملان الكرديان الوفي الامجد حضرة
شكر الله أفندي أحمد واللبيب الذكي الشيخ فرج الله زكي بالمطبعة العامرة
ببولاق مصر القاهرة في ظل الحضرة الفخيمة الخديوية والعواطف الرحيمة
العباسية من بلغت رعيته بين طلعته جميع الاماني الخديوية الاعظم عباس
باشا حلمي الثاني أدام الله أيامه ووالى على الرعية رعوانعامه ملحوظا هذا
الطبع اللطيف والشكل الظريف ينظر من عليه جميل طبعه بنفق
وكمل المطبعة حضرة محمد بك حسني وذلك في شهر
ربيع الاول من عام ألف وثلثمائة وسبعة
عشر هجرية على صاحبها
افضل صلاة وأزكى
تحية
م

﴿الكتب البارى طبعها بمعرفتنا بالمطبعة الاميرية ببولاق مصر المحمية﴾

مهد شرح ابن أمير الحاج المسمى بالتقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام فى الاصول الجامع بين مذهبى الشافعية والحنفية وبهامشه شرح الامام الاسنوى على منهاج البيضاوى وشرح الامام التفتازانى الخواردى على متن الاصول للامام جلال الدين الخبازى أجزاء ٣ والثمن خمسون قرش مصرى

مهد شرح المصنف المسمى بكشف الاسرار للنسفى على متنه المسمى بالمنار مع شرح نور الانوار وحاشيته المسماة بقمر الاقمار أجزاء ٢ والثمن ثلاثون قرش مصرى

مهد كتاب سيبويه مع شواهد الاعلم وملخص شرح السيرافى عليه أجزاء ٣ والثمن سبعون قرش مصرى

مهد شرح المنارة للكمال بن أبى شريف على منارة الكمال بن الهمام فى علم الكلام مع شرح العلامة قاسم الحنفى ثمنه عشرة قروش مصرى

كل من أراد هذه الكتب من أى جهة كانت يخابر نا فى شأنها

طبع بمطبعة الشيخ زكى الكردى بمصر

بالجامع الازهر بالرواق

العباسى